明治三十七年五月三日印刷
明治三十七年五月六日發行
明治四十年十月廿五日四版

（良心起原論奧附）
定價金壹圓七拾五錢

著者　文學博士　大西祝

東京市京橋區尾張町二丁目十五番地
發行者　福永文之助

東京市京橋區日吉町四番地
印刷者　渡邊爲藏

東京市京橋區日吉町四番地
印刷所　民友社

東京市京橋區尾張町二丁目十五番地
發行元　警醒社書店
（電話新橋一五八七
振替貯金口座五五三）

校正者

中桐確太郎

綱島榮一郎

大西博士全集第五卷畢

の不善に勝たんことを待つ、何時か善の不善に勝たん。善をして勝たしむる者は吾人の責務なり。而して打勝つべき敵勢は盡くることあらざるべし、故に吾人の力行も止むべき期あらざるべし。然れども誰か此消息を聞いて失望する者ぞ。何すれぞ此無窮の力行それ自身に、無上の代ふべからざる價値あることを見とめざる。涙なき處に、汗せざる處に、我安福を求めんとす、迷へるかな迷へるかな。不滿足なき處に我滿足を求めんとす、惑へるの甚しきならずや。思へ、足らざることのなく、求むることのなきばかり、言ひ難き空虚を感ずることはあらざるべし。滿足は不滿足の中に求む可し、休息は進歩の中に求むべし、安心は力行の中に求むべし。

（明治二十六年五月發行、宗教第十九號）

論集終

き人』なり、理想は『新しき人』なり。　知れ、不善は理想の不完に免れざる者なることを。不完なるが故に進化あり、進化の止まざるが故に不善も止まざるべし。何の故に此の如き進化の存するか。　此進化の本原を天道と名づけ得べくば、天道は善なるか不善なるか。　其天道を基本とする進化の道行に、善と不善との二境あるより云へば善なると共に不善なりと云ふを得ん。　而かも善と不善とは只だ進化の道行にありて、本原そのものの處に存せず、對待界にありて絕待界にあらざるの點より見れば、(而かも對待界を假妄と云ふに非ず、絕待界をのみ眞實と云ふにあらず、)天道それ自身は、善にもあらず、不善にも非ず、卽ち善不善の差別を沒したるの境なりと云ふを得べし。　而かも其天道が吾人に於て(細しくは對待界に約せるる吾人の心識の發達に於て)善を以て不善に勝つべきものなりと思ふの心に現るるよりして云へば、天道を善なりと云ふべく不善なりと云ふべからず。　卽ち我本心に於て、吾人は善に味方すべき者なりと思ふ、而してこの吾人なる者に天道の流行すと云ふの意味よりしては、天道は善と云ふべきなり、善なる神ありと云ふも不可なきなり。　天道は吾人が善に味方する事に於て善に味方す、吾人手を束ねて善

道徳界は是れ人界の眞意なり、吾人は此眞意を實現せむが爲めにあるなり。昔日の道徳界は今日の道徳界にあらず、吾人の理想の絶えず進化しゆけばなり。止むなきの理想の進化、是れ吾人の心靈の生命なり。苟も停止せむか、是れ心靈の死せるなり。

不善は善に勝たれんが爲めにあり。理想の實現は更に理想に化せられんが爲めにあり。何をか不善と云ふ、理想の實現に抗抵するもの是れなり。何故に理想の實現は抗抵に遇ふことあるか、その完成し了れる者にあらずして、進化しつゝゆく者なればなり、生長しつゝある者なればなり。曾て理想の實現されたるものも、更に進化したる理想の出づるありて、その實現されんとする時に、若し之に抗抵せば、是れまさしく不善なり。不善とは理想によりて改造さるべくして而かも其改造に抗抵する者の謂ひなり。何故に此の如き惰性の存するか、曾て實現されたる理想の、未だ全からざるものなるが故なり。全からざるの理想が、實在界にて一の固定の形を取れるが故に、更に進歩せる理想の來れる時、直に其處を讓ることをせずして却つて之に多少の抗抵を呈するなり。不善は即ちバウロの語にて云はゞ『舊

樹なるが如し。若し梨の樹を桃の理想と云はゞ、是れ理想にあらずして空想なり。然れども桃の樹は、縱令ひ未だ生れ出でずとも、其桃の種に對して空想にあらず、理想なり。理想は實在に根ざして而かも實在に超越せるものなり、否な寧ろ吾人の今實在と名づくる者は假の實在にして理想をこそ眞の實在と云ふべけれ。假は眞の現せむが爲めにあるなり、否な假と云ふもの全く假にあらず、唯だその進化の全躰にあらずして、一段階に過ぎざることを言表せるなり。而して進化の一段階は、一段階として寔に眞なるものなり。敗れたるものも全く敗れたるにあらず、其上の段階の中に成就され、融會さる。成るものも全く成れるにあらず、全く成れるにあらざるが故に、自ら敗れて其處を其上の段階に讓らざる可らず、之を進化と云ふ。此進化の道行それ自身に、無限無窮絶待の意味の存するなり。絶待の意味は卷物を展ぶるが如くに、進化の道行に於て始めて開展せらる。此進化の水流に棹して進む、是れ吾人の生活なり。豈彼岸に到るをのみ價値ありと云はんや、進歩の道行それ自造に價値あり、力行それ自身に絶待の價値あり。自然界を吾人の理想に從うて改造して又更に改造するの力行それ自身に絶待の價値あるなり。

進化

理想の進化、是れ吾人が生活の本義なり。理想を念出して而して之を實現せしむる、是れ我心靈の職分なり。我心靈の行く處、其痕跡を遺さゞるなし。其痕跡は其理想を實在界に編み込みたるものに外ならず、恰も蠶虫の匍匐する處、桑葉を化して繭となすが如し。吾人は實世界を化して我理想界に協へるものとなさゞる可からず、吾人はこれが爲めに生れ出でたるなり。而して一たび實在界を化して理想に協へるものとせば、又更に之を化して尙ほ高等なる理想に協へるものとせざる可からず。一たび實在となりし理想は更に理想に化せられざる可からず。理想は枯死せる者にあらず、動きゆくものなり。天地は吾人に開拓されんが爲にあり、吾人は開拓せんが爲めに生れ出でたり。實在の眞意は其理想を現せむとするにあり、理想に移り行かんとするにあり、恰も種子の萠芽を發生するの意味が、枝葉を出さむとするにあるが如し。理想は實在に根ざせるの理想、故に空想にあらず。理想的生活は恰も植物の生長の如し、譬へば桃の樹は桃の種に根ざして出でたる

造化し出だすにあらずば、吾人の世界に何時か理想の實現を期す可けん。吾人を措いて誰か此人界に於ける理想の造化主たる者ぞ。手を束ねて天に之を成就せしめ給へと叫ぶも、天は答へざるべし。耶蘇基督よ、阿彌陀佛よと呼ぶも、耶蘇何かせん、彌陀佛何かせん。理想を實現するの責任は、天にあらず神にあらず、吾人にあり。吾人の働くことに於て働く者を神と云はずば、如何なる神によりてか能く理想を實現せしめん。生物は物界の花、理想的生活は生物界の花なり。

花はうつろひ易し、生物は死し易し。曾て吾人の理想を實現せしめたるものも永久なる能はず、吾人の曾て正義と見、善美と見て造り出したるものも、今は既に老朽して更に改造されんことを要す、改造して更に改造せざる可からず。空間時間を以て裹まれたる吾人の此世界に吾人の成就し得る理想は到底するに圓滿なる能はず、故に改造は窮りなかるべし。吾人の世界に永久のものあるなし。但だ永久なるは進んで止まざる理想的改造のみ。此無窮の理想的生活こそ吾人の眞個の生活なれ。

生物

生物は世界の花なり、彼等は生れて死せざるを得ず、其齡を云ふ何ぞ巖石と比す可けん。何ぞ彼等のはかなきや。譬へば花の散り易きが如し。散らざる、うつろはざることを云ふ、幹根の花にまさること萬々、而かも花は是れ草木の極美ならずや。生物は物界の花なり、うつろひ易き花なり。

然れども亦生物は皆造化主なり。樹木の種子は水土を造化して樹木となす。桃李の生活は桃李の形なき所より桃李を造化し出だすに在り、犬馬の生活は犬馬の形なき所より犬馬を造化し出だすに在り。宇宙にかの所謂造物主なる者あるや否やを知らず、又宇宙は一大生物なるや否やを知らず、但だ知る生物の各自皆造化主なることを。

吾れ人は有自覺的、有理想的生物なり。吾れ人の理想的生活は、理想界を造り出だして之を實現界となすに在り。即ち此經驗界に、此現象界に理想界を造化し出だすが吾人の職分なり、理想界の造化主たるが吾人の眞個生活なり。吾人みづから

又之に從つて吾が生活を改造せんとは欲するなれ。故に哲學道德の原動力は宗敎心に在りと云うて可ならん。此原動力の動かす所となりて、我が戀慕心の對境を明瞭に觀むとするが哲學、其戀慕心の對境に從つて吾が生活を形ちづくるが道德なり。吾が戀愛する者と吾れとが合躰するに至る、是れ宗敎、哲學、道德の極致なり。此三者は同一の中心を廻轉す。哲學によらずば吾人の戀ひ慕ふ者を觀るを得ず、哲學なくば宗敎心は模糊たる追求の情に止まらん、恰も闇夜に物を探ぐるが如くなる可し。哲學なきの宗敎心は盲目なり。噫哲學なるかな、哲學なるかな。吾人は既に見つゝも尙ほ未だ得ざる者をのみ戀ふるにあらず、未だ見ざる者を戀ふるなり。見初めて戀ふるにあらず、未だ見ずして戀ふるなり。この未だ見ざる者を戀ふるの心が、是れ人生の根柢に潜める所の大秘密なり。吾人の存在の妙義は、理想に對する無限の戀慕に外ならず、理想に對向する無窮の進步に外ならず。

ゆけど〳〵到らぬ空を慕ひても、
のぼるや人のこゝろなるらん。

革命も美術も學術も此想念の生む所ならずや。詩人の筆は何が動かす、哲人の冥想は何を求むる、志士の氣慨は何の激する所ぞ。此模糊として手に觸るゝ可からざる理想に能く吾人の手足を動かすの力あり、而して吾人は此理想をしてますます力ある者たらしむるを要すと覺知す、是れこの理想と名づくる一種無類の想念の特性とする所なり。此等の想念は實現されんことを要求して止まず、而かも之を實現せんとするに當りて、その想念の模糊たるを如何せんや。模糊たる者は模糊たる間は實現さる可からず、恰も知らざる顔を描かんとするが如くなる可し。而かも此模糊たる者が、實現されんことを要求して止まざるなり。是に於て乎かの哲學なる者の莫かる可からざるを知る。

此等の模糊たる想念を明瞭にせんとするが哲學なり、此等の想念の模糊たる間は哲學は死せざる可し。此等の想念に從つて吾人の生活を形ちづくるが道德なり。而して此等の理想に對する歎美欽慕尊崇の熱情が、かの所謂宗敎心なり。此情に燃ゆる者は皆宗敎を有する者なり。プラトンの語を假りて云へば、此心即ちエーロス(戀愛)なり。此等の理想を慕へばこそ之を明瞭に想ひ浮べんとは力むるなれ、

隨思隨錄

理想

吾人は正善眞美等の想念を有す。吾人は此等の想念を以て我を圍繞する現象、我の遭遇する事件を品評す、又此等の想念を以て我の眼前に現存する事物を改造せむと力む。此等の想念は即ち品價の標準、改造の模範なり。然るに翻つて此等の想念の何たるを明瞭に言表せむとせば、吾人はみづから其想念の不明なるに驚かずんばあらず。此等は頗る漠然たる想念なり。正善とは何ぞや、眞美とは何ぞやと問はゞ、これに明答を與ふるに苦しむ。然れども此等の漠然たる想念が、吾人の生活を形づくる動力なり。此動力の何ぞしかく漠然たる、何ぞしかく模糊たる。之を名づけて理想と云ふ。

理想なるものは吾人の既に明瞭に想念し得たるものなりと云ふ、固より非なり、その實際模糊たるは否む可からず。然れどもその模糊たるの故を以て、之を無力無効なりと云ふ、亦非なり。實際吾人の生活の上に、そが改造の力を有するを看よ。

寂滅爲樂と說くは斯る世界觀の必然の結果なりと思惟す。此結果に到達するの勇氣なきものは念佛唱名もしは贖罪の不思議の功德によりて極樂往生せんことを願ふべし、然れども彼等は遂に極樂往生するを得ざるべし。噫、彼等は神を拜まずして安樂を拜む、安樂が彼等の神なり。

吾人を殺すものは斯くの如き片目的安樂主義なり。此の如き安樂敎を奉ずる以上は、無理にも世相の半面を觀ることを拒まざる可らず。此の如き安樂敎の信仰を以ては人生の問題は決して解し得られざるなり。嗚呼、排斥すべきは此安樂主義なるかな。何ぞ辛苦てふ者の(この人間界と名くる戰場に於ける弱武者の之を忌み嫌ふにも拘らず)頑として存在するの事實を認めざる。看ずや、吾人の住む此地上界は粒々辛苦の世にしあるを。何すれぞ此粒々辛苦の意味を悟らざる。辛苦よ、汝を忌み嫌ふ者の多きが爲に、吾人の世界に於て實現すべき理想の進步の斯くも遲々たるにあらずや。

(明治二十六年五月發行、三籟第三號)

享受するは、是れ卑しきとなるか。否な偉大なる苦痛を享け得るは、是れ其爲人の偉大なるの證にあらずや。小人は、幇間者流は、平然として豚と共に其生を送りて、人類の大悲痛を共にすることを知らず。彼等は大悲痛を感ずるの能なきなり。

或女詩人は問うて曰く

Is it so, O Christ in heaven, that the highest suffer most?
That the mark of rank in nature is Capacity of Pain,
And the anguish of the singer makes the sweetness of the strain?

天然は、人生は、偉人の經驗は、此問に對して然りと答ふるの外なし。その何故に然るかを異しむ勿れ。吾人が生活の目的の只だ苦痛を避けて快樂を求むるにあらざるを知らば、何ぞ之を異しむことをせん。快樂を享くることを以て吾人の終極の目的と思惟するが故に、種々の迷誤と疑惑と無理なる悟りと病癇的厭世と超然的安樂主義とを生ずるにあらずや。若し安樂を求めば、豚たるとソクラテスたると何の擇ぶ所ぞ。若し此世に於て樂しみを享けんが爲に吾人は生れ出でたるならば、予輩は人生の不道理不都合不整頓極まれる者なることをかこたざるを得ず。

こゝに吾人の光榮と目的と價値のあることを知らば、快樂と苦痛とのわが人生に交涉する所以を知るに難からじ。

かるが故に吾人の此世に在るや、快樂と共に苦痛を歡迎すべきなり。否な吾人は之を歡迎することを肯せずとも、天然は吾人に苦痛を降すことを思ひ止まらざるべし。吾人は顏を背くるも、苦痛は世に其跡を斷たざるべし。寧ろ之を歡迎するの勇壯なるに如かず。苦痛は、逃げ隱れて、顏を背けて、滅せらるべき者にあらず。之を歡迎するによりて始めて之に打勝つを得べし。而して之に打勝つことに於て其意氣に於て其心底に於て其膽力に於て其活動に於て、快樂を享くるにまされる無垢最勝の價値の存するなり。吾人の世界は片目しひたる樂天論者の描くが如き歡樂境にあらず。萬物は產みの苦しみを爲しつゝあるにあらずや。掌中の珠と愛しむ小兒も、哲人の愛兒なる眞理も、回天動地の革命も、耶蘇の救ひも、釋迦の悟りも、皆是れ產みの苦しみを爲して產み出す所にあらずや。生物界の進化が一大步を進めんとする時には、數限りなき生物の惜し氣もなく踏み潰さるゝにあらずや。進化の一段階は夥しき生物の苦痛を以て買はるゝにあらずや。苦痛を

思ふが、是れ凡べての厭世敎の根柢に潜める思想にあらずや。苦痛豈にそれ程にわろきものならんや。吾人の苦痛によりて學ぶべきこと多々あり。此の苦痛の意味を學ばんが爲に吾人は此世界に生れ出でたり。苦痛を受けんが爲にはあらず、苦痛によりて其意味を學ばんが爲なり。苦痛によらずば其意味の學ぶべからざるを奈何せん。此意味とは何ぞや。吾人の無窮の活動(言ひ換ふれば無限の理想を慕ひ求むる心)の無上の貴さを知ること是れなり。千萬無量の苦痛も猶ほ此活動の絶對無上の價値には代ふ可らざることを知らんには、先づ苦痛を嘗めざる可らず。苦痛を去らんが爲に活動するにあらず、活動せむが爲に苦痛を去るなり。十字架の價値は十字架上の苦痛を經て始めて知るを得べきなり。高きに到れるの價値は先づ卑きに打勝ちてこそ知らるれ。噫、苦痛は吾人を警醒する良師なり。苦痛は事物の改造されざる可らざる状態に陷れることを示すもの、快樂は事物の改造の宜きことを示す者なり。然れども改造の必要の限りなきが如く、快樂と苦痛との相交もすることも亦窮りなかるべし。一旦改造されし物も尙ほ更に改造されざる可らず、而して此無窮の改造が吾人に取りての本來の職分なることを知り、

一宗旨の外には眞理なしと獨斷し居れるかの淺薄なる無風流なる俗論者の如きに與せんよりは、吾れは寧ろかの禪味を語る者を友とせん。然れども最も唱ふべきは無窮活動の主義なり。此活動主義を取りてこそ世間も始めて卑俗ならず、出世間も始めて隱逸の弊なきを得め。無窮の進行、何の觀念かこれよりも更に宏大無邊崇高莊嚴なる感想を吾人の胸裡に注瀉するあらんや。無盡藏なる生命の淵源こゝにあり。日夜この至高絕大の感想に觸るゝの個人は常に壯者たるを得ん。此感想に振起せらるれば、古びたる國民も再び若返へるを得ん。

辛苦

天地は春風鶯歌の歡樂鄉をのみ現せんと努めず、又た悲風暗雨の慘澹たる境界をも吾人に示すことを怠らず。是れ毫も意味なき事なるか、これを天地の惡意に出でたりと見るべきか。何が故にその如くには見る。是れ只だ世に苦痛ほど忌はしきものなく快樂ほど慕はしきものなしと思へるが故にあらずや。この如くに

無窮の進化、無限の活動、こゝに常住の相あるを看よ。進化てふことそれ自身は不變、活動てふことそれ自身は不動なり。無常と常住、有限と無限、不足と滿足、辛苦と安樂とが進化の道行に於て妙に相融會せらるゝなり、生死の隔てが毀たるゝなり、此生滅苦樂の全躰が意味ある者となるなり。此意味ある全躰の爲に我一身を獻ずることを肯せざるが故に、淺薄なる厭世主義も生ずるなり、不健全なる寂靜主義隱遯主義も生ずるなり。

不健全なる寂靜主義は我東洋の社會には有り餘れり。東洋の文明をして澁滯せしめし一大原因はこゝにあらずして何處ぞ。我日本國を其根柢より振起せんには大世界觀なかる可らず。而して進化の歷史に見捨てられざらんと欲せば、活動主義の世界觀を取らざる可からず。我國民は久しく寂靜主義の安眠を貪りぬ。今にして我社會を救ふ者は無窮活動主義の大世界觀にあらずして何ぞ。寂靜主義はよろしく之を退治せざる可らず。然れども此寂靜主義と共に、否な此にまさりて排斥すべきはかの凡俗主義なり。己れ理想の何物たるを解し得ざるが故に之を空想と同一視し、佛と聞き禪と見れば恰も蛇蝎の如くに嫌惡し、わが狹隘なる

故に活動して止まざるべし。而かも此活動に絶對無上の價値を認め、不息の進化を扶くることにわが最大の光榮わが天職を覩るが故に、其心事は明月の如く明かなるべし、天空の如く靜かなるべし、地根の如く安かるべし。何すれぞ天地を怨みん、何すれぞ人間を恨みん。是に於てか一瞬時によく永久を味ふ者たるを得べし。眞個の永生は斯る生活を謂ふ、徒に日月を重ぬるの謂ひにあらず。朝に道を聞いて夕に死すとも怨みざる、是れ眞個の永生に入れる者なり。眞個の安立、眞個の寂靜こゝにあり。此一介の身を以て尚ほ克く無限の進化を扶くるの天職を帶ぶると思ふ、故に我心靈の根柢に於て無限者に觸るゝを覺ゆ、故に一刻一瞬もわれに取りて無限の意味を有せざるはなし。「この兄弟のいと微さき者の一人に行へることゝ」も亦無限の價値を含めりと見ずんばあらず。豈に謹嚴ならざるを得んや。無限は遠く離れて天外にあらず、近く有限の中にあり。丹花も落葉も共に無限の妙義を語らずや。

天地(あめつち)を住家となしてますものを
遠しとのみはなど思ひけん

道行此生長の段階に吾人の一身を捧ぐべき妙趣あることを見ば、何ぞ活動の世界に倦み果てゝ枯死寂靜を慕はんや。但だ此妙趣を看取し得ざるは、天地自然の大道に、其大道の運行に我身を投ずることを爲し得ざる小我心の致す所のみ、天地の大道に合して其機關となることにわが眞我を發見せざる迷誤の致す所のみ。是れ眞に迷誤なり。此迷誤を轉ずることそれ自身が無上の價値ある進化の一段階なり、迷誤を轉ずるの活動それ自身に代ふ可らざる價値あるなり、眞理は這般活動を離れて悟得すべきものにあらざればなり。眞理なるものは遂に達す可らざる天上界に獨り超然として棲む者にあらず、迷誤を轉じつゝ行く進歩の道行の中に現ずるなり。此進歩の道行それ自身に絕對の價値あることを知るに於てはよく無常の中に常住を觀じ、不滿足の中に滿足を覺え、流轉の中に安立し、活動の中に寂靜なるを得べし。吾人は息まざるの進化を扶くることを以てわが目的とす、一段階に停りて安んずることを爲さず。故に進歩の精神、革命の元氣は勃々として胸裡に湧き來るべし、百難を排しても社會の改良人類の進歩を企圖して已まざるべし。此精神を懷く者は常に盈つることを知らざるべし、常に不平なるべし、不平なるが

なるが故に、皆いづれも無價値なりと云はんか、虛妄なりと云はんか。看るべし、斯る無窮の改造に進化に唯一不二の眞理實相の現るゝを。限りなく變ずる者は、その變ずるの故を以て、之を虛妄なりと云はんか。是れ事物の實相は變化を離れたる處にあらずして變化の中にあることを悟らざる迷誤の見なり。變化雜多を離れたる不變不動常住無差別は眞實の相にあらず、寧ろその如き常住無差別をこそ假妄とは云ふべけれ。不變と眞實、轉變と虛妄とを同一視するは大謬見たらざるを得んや。

吾人は活動進化の大潮流の中に立てり。好むも好まざるも、此進化の大海に船を浮べざるを得ず。進んで倦むこと勿れ。徒らに後を顧る者よ、徒らに安息を貪らんと欲する者よ、進化の波浪は汝が船を覆さん。烟は昇り、水は流る、流れて倦むことを知らず。吾人のみ豈に獨り活動の世界に倦み果つべけんや、豈に獨り枯死寂靜を慕ふべけんや。止水は腐る。何故に無窮の活動、不息の進化、永久の生長に倦み疲るゝか。是れ他なし、此活動に此進化に此生長に無限絕對の價値あることを見ず、圓滿の眞理が只だ此進化の相に現ずることを知らざるが故のみ。此進化の

定され難きの故を以て、冷然之を顧ざらんとするか。酸素と水素との比量、其化合の規律の決定せるの故を以て、吾人の知識と信仰とを此境界に限らんと欲するか。人は麵包のみを以て生き得るとするも、酸素の比量を以て重力の規則を以て蓄電器蒸瀛罐を以て銀行を以て植民開墾を以て權利義務の定義を以て生き得るとするも、斯の如きの食物を以て生くる人は到底するに人類の歷史を震動する飛躍を爲し得る者に非ず、又その如き矮人を以て組織せる國家は矮國たらざるを得ず、世界の歷史の片偶に蟄居せざるを得ず、遂に歷史の鐵脚に觸れられて亡びざるを得ざるべし。一大國の起るや、必ず一大世界觀の之を振起奮勵せしむるあり。萬世の師表と仰がるゝ者、固より人生に關する大思想なくんば非ず。看よ、釋迦牟尼の世界觀と耶蘇基督の世界觀とは其趣を異にする決して少なりとせず、而かも共に特殊偉大の趣あるに非ずや。若し天地と人生とに關する吾人の觀念は改造して更に改造するを要する者ならば、何ぞ無窮に改造することを厭はん。吾人は宜しく無窮に改造されつゝある大世界觀によりて活動すべきなり。昔時の世界觀は今日の世界觀に其所を讓り、今日の世界觀は又將來の世界觀に其所を讓るべき者

依り處なしと覺悟して奮起す他力を得たりとて勇み立ちて自ら奮ふ共に奮然蹶起し得るは一妙力の然らしむるのみ是れ要するに自力即他力、他力即自力なるが故なり兩者を一にすることなくしては分つを得ず分つことなくしては一にするを得ざるの妙境こゝにあり豈に殊更に自力と他力とにのみ於て然らんや天地間如何なる事物を取りて撿するも早晩此の境に至りて止まざるを得ざるべし「矛盾の一致」「我れ其の何の故たるを知らず然れども「我」なる者が既にその如きの一致ならずや全法界がその如きの一致ならずや「矛盾の一致」是れ之を知ることあるの言とや云はん將た知ることなきの言とや云はん我は只だ問ふ實に此の如きにあらずやと

（明治廿五年四月發行、宗教第六號）

偶思錄

活動

大思想ある者、之を偉人と云ふ。手足の動く、感情の發する、是れ既に第二等の事なり。奮起飛動の源頭は常に天地と人生とに關する大思想にあり。此大思想の決

ルソンは云へり一心三千と說かば是れ之を佛說に翻へしたるのみ我の活くるは我によりて活くるにあらず我にある神によりて活くる也我は對待の中にあり然れども亦絕對者を離れず對待の中にある吾人個々のものは皆有限なり皆不完なり然れども此の有限不完の者の中に無限完滿の者の存するあり故に一方より見ば我自力即ち我自力のみにあらず然れども亦一方より見ば我自力を措き又我と等しく有限不完なる個々の者の自力を措いて無限完滿の他力に接す可からず天地個々の者を離れて神の力を見んとするは迷誤なり神の力を他力といふ乎よし我力を自力と云ふ乎よし神我が中にあり我れ神の中にありと見ば自力即他力他力即自力の妙趣をば悟得し難からざらん天地個々の者は個々のものなると共に又個々の者たるのみにあらず「我」を一個の我れとして見ば有限不完微弱の者ならん然れども此の一個の「我」に法界の力を擧て働くものありと見ば「我」は一個の我にあらず一方より見て我れの自力と云ふ者即ち他力なり吾人は弱き肉身を有てる者なれども天地の神の子なり吾人は素と人間界に轉生し來れる一凡夫なれども佛性を具ふ我は神にあらず然れども我れ神にあり神我にあり自力に依らずんば

ふ而して基督の贖ひを信じて善人となる者のあるとも疑ふ可らざる事實なり此等は最も通俗的の他力説なり我が弱きにより他力に縋りて救はれんとするは卑屈と云はゞ云へ最も人間らしきことにあらずや他力的の思想は啻に基督の贖を信じ彌陀の本願を信じ聖靈の交りを信じ佛の三身を信ずるが如きにのみ止らず天命を信ずると云ひ天道を信ずると云ひ天地に通貫する道徳的秩序を信ずると云ひ詮ずれば他力に依るの思想なりと云ふを得ん

如何なれば他力と自力とは斯くも各々自己の妙理を有するが如くにして而かも彼れ此れ相容れざるが如くなる乎噫怪しむ勿れ一方より見ば他力教は他力教にして自力教にあらず自力教は自力教にして他力教にあらず然れども他力と自力との眞に効力ある所の根本を質さば其遂に一に歸するを見ん此れを叩けば彼れに響き彼れを叩けば此れに響くの理を悟るべし異にして而かも一なるの妙趣を悟得すべし何ぞや一本の草花の咲くも獨り花の咲くとな思ひそ全宇宙の妙力が花に咲くと思へ名も知らぬ路傍の花見ても「涙に餘るの思ひ」をば詩人の思ひ浮ぶるは是れ此れが故にあらずや全宇宙は一滴の露の中に己れを圜ならしむとエモ

て始めて其自力も自力のあるだけを振ひ得るにあらずや天の祐助あり「聖靈」の交りありと信じて善念を養ふ誠によからずや若ししか信ずると同じ程に善念を養はゞ歸する處は一ならん然れどもしか信せずばしか信ずると同じ程に善念を養ひ得ざるものあるを如何せん是れ豈に宗敎界に於て輕々しく看過すべきの現象ならんや彌陀を信ずるものは大慈大悲の本願の力に賴りて此世の罪業を解脫して淨土に生るゝを得ると考ふ彼等は思へらく一度眞に彌陀の救ひを信ずれば大慈大悲の彌陀佛に對しても惡業は爲されず我は我が善行によりて淨土に往き得るにあらず我が救はるゝは只だ〳〵彌陀佛の本願の功德による然れども諸の善行は彌陀佛に對する報恩の心より自然に湧き出づべしと而して彌陀の本願を信じて善人となる者あることは否む可からざる事實なり耶蘇基督を信ずる者は其贖の功德によりて罪の赦しを受けて神の子となり死して天にゆき得ると考ふ我行によりては罪の赦しを得ず罪の赦しを得るは只だ〳〵信仰によると考ふ然れども信仰あらば行は求めずして從ひ來ると考ふ我を永遠の滅亡より救ひし基督の恵を思へば、基督の十字架を思へば難有さに夢にだも惡事のなさるべきやと考

於て乎吾人以外の大力を假りて之れに至らんとするの念を起す豈不條理と云ふべけんや我欲する所の善は之を爲さず我欲せざる所の不善は之を爲すとは豈獨りかの羅馬の詩人のみの嘆息ならんや使徒保羅のみの嗟きならんや欲する善を爲さずとは何たる矛盾撞着ぞや我が爲さんと欲することをば爲さず爲さんと欲せざることを爲すとは何たる怪事ぞや吾人は此人間界の此の最大怪事に惑ふ天上の妙力を假りて此の最大怪事の跡を斷ち此の矛盾撞着を脱せんとするは是れ最も自然の事にあらずや吾人の眠食する娑婆は何たる處ぞ罪惡の多きを如何せん誘惑の多きを如何せん吾人の孱弱なるを如何せん吾人自らの罪障を如何せん吾人獨力にして此娑婆を渡り彼岸に到達せんとするは恰も怒濤の中に一葉の舟を浮ぶるに似たり吾人を救ふ者なしと聞く吾人は足なへ手なへて遂に溺れなん吾人を護る者ありと聞く必死の力を極めて漕ぎゆかん豈に之を美はしき迷ひとのみ云ふべけんや起よ起よ我れ汝を救はんと云ふ者の聲を聞かずば起き得ざる者あるを如何せん一旦其聲を聞いて立つや此程のことならば自力にても爲すべかりしをと思ふならん然り自力にても爲し得まじきにあらず然れども他力を見

らず傷き易き皮肉を有てり吾人は涙ある生物なり悲しきにも喜ばしきにも涙を流す生物なり吾人は弱點をもつて形づくらる旅は道づれ世は情人生の情を知らずんば共に人生を語るに足らず吾人に告げて他の情を求むる勿れ自身獨個に具はれるものを以て滿足せよと云ふ豈こゝろなの至りならずや天地に號泣する勿れと云ふも人は天地に號泣す依賴心を斷てよと云ふも人は有限の者にてある間は依賴心を斷たざるべし若し依賴心が宗敎の骨髓ならば犬は最も宗敎心の深き者ならんとはヘーゲルがシュライエルマヘルを嘲りたるの言なるが犬を見て宗敎心深しと云ふに何の妨ぐる所あらんや犬は人間に依賴す人は或は阿彌陀佛に依賴し或は耶蘇基督に依賴し或は宇宙の妙理妙力に依賴す差別は之れのみ犬に取りての妙理妙力は人間にあらざるを得んや或人に取りての妙理妙力は阿彌陀佛耶蘇基督にあらざるを得んや「歸依」「歸命」てふ語は人間の物いふ間死語となるの期なかるべし豈に。歸依せざらんや豈に歸命せざらんや豈に渴仰せざらんや夫れ吾人の理想とする處は恰も雲霓の如く追ふに從うて吾人を離れゆくにあらずや而かも理想は吾人を麾いて歇まず吾人は亦之に到らんと欲して歇まず是に

なり如何に獨立獨行を誇るとも要するに天地の一寄生虫たるに外ならず萬物の靈と自稱するも雨露の恩を仰いで育つにあらずや況してや同胞の親愛をや誰人の生涯にか悲哀なからん落膽なからん懺悔なからん苦悶なからん英吉利の詩人の句にある如く

Alone, alone, all, all alone
Alone on a wide wide sea!
And never a saint took pity on
My soul in agony.

と嗟歎することなからんや會者定離の世の中に我れ淋しと思ふ時、正義を踏んで世に容れられず孤忠を懷いて獨り暗涙を咽むの時我が一片の衷情を知る人もがな我が此赤心を見る人もがなと思ふ時吾人の心は自ら吾人以外の、吾人以上の高大靈妙なる者に向はざらんや吾人豈に此流轉の世の中を冷笑し去るを得ん流轉の中言ひ難きの意味あるにあらずや吾人豈に雲水花月の天地を悉皆空と觀ずるを得ん「雪の降る日は寒くこそあれ」「花の咲く日はうかれこそすれ」噫吾人は石にあ

陀に存するの妙力何ぞ吾人に無しと云ふや噫何ぞ造化主を信せざるの甚しき婦女子に告げて此の重荷を負へと云ふ彼れ負ひ得ずと云はん而して試みるに果して負ふを得ず如何に力むるも負ふを得ず故に自力之を負ひ得ずと云ふ乎見よ一朝事あるの時を見よ我家の將に火焰に埋れんとするを見せしめよ我を措て他に負ふ者なしと知らしめよ彼れ之を負ひ去る負ひ去つて而して後自ら之を負ひ得しを怪しむ造化主我を造れり我豈我たるべき者たるを得ざらんや自力豈にそれ程の事を爲し得ざらんや但だ吾れ人の一生懸命にならざるのみ我が存在の根柢に具はれるの妙力を振はざるのみ此の妙力を振はず一生懸命にならざるは彼の宿命を知ることの未だ至らざるのみ儒教の實際的なる所是れ自力教にあらずや佛法の聖道門是れ純然たる自力教にあらずや此等を目して妙趣なきの教と云ふ吾人を救ふに用なきの教と云ふ是れ只だ井蛙の見のみ富贍なる法界の妙理を看取する者は玄かは云はざるべし基督旣に自らを救ひ得しにあらずや釋迦自らを救ひ得しと云はざるは僻見のみ

噫惑ふ勿れ吾人は法界の至尊者にあらず五十年を一期とする憫れなる一小生物

知らざるべし彼れの蹶起するや恰も基督が立てと命じて立ちし跛者の如くなるべし突然立てり只だ立てり一は基督の聲を聞いて立てり一は彼の「宿命」の聲を聞いて立てり彼の「宿命」なるもの豈に基督の聲よりも弱からんや「宿命豈人を絶望せしめんやそは只だ宿命の皮相を見る者の過ちのみ法界不變の秩序たる眞實の宿命を知らば罪惡の絆を斷つを得ん基督の聲を聞いて始めて此宿命を知る者あり此宿命に面するや彼の跛者が基督に面したるが如くなるべし其生じ來る結果は一なり一は我を措いて我を立たしむるものなしと知りて立つ一は我より外の者我を立たしむと知りて立つ共に立つを得豈亦妙ならずや彼れ「宿命」の聲を通して基督の聲を聞く乎此れ基督の聲を通して「宿命」の聲を聞く乎宿命の聲は自力の敎なり我の外我を救ひ得る者なしと知るの敎なり我れ眞に我を救はんとせば救ひ得ると知るの敎なり我に其如き妙力の備はりあると知るの敎なり何ぞ必ずしも吾人人間を弱わしと云はんや噫何ぞ吾人人間の價値を信せざるの甚しき吾人の價値を信せざるは吾人の造化主を信せざるにあらずや吾人が心靈の根柢に何ぞ吾人を救ふの妙力なしと云ふや基督に存するの妙力何ぞ吾人に無しと云ふや佛

をして無間の地獄に陷らしむるに非ずや我れ我手を動かさずば縱令ひ天地に號泣するも天地は我手を動かさしめずと知らば如何、我は畢竟我たり他人の衣を纒ふも我は寸分我の價値を增減せずと知らば如何、天地に胡魔化しのきく所なしと知らば如何、思ふに人をして生れ更へらしむべし然るに人動もすれば不善を爲しながら恰も不善を爲さゞるものの如くあるを得ると思ふ此法界はそれ程に嚴しきものにあらずと思ふ間々見落のあるならんと思ふ我は大方其見落の中に入るならんと思ふ不善を爲しながら何時かは如何にかして曾て不善を爲さゞりし者の如くになり得ると思ふが故に一刀兩斷不善を斷ち得ざるにあらずや優柔不斷「我は爲し得ず我は爲し得ず」と歌ひ居る者に向ての福音は汝爲さずば汝は亡びざるを得ずとの儼然たる法界の宿命を知らしむるにあり彼れ一度眞に之を知らば彼は救はるべし彼れは蹶起すべし彼れ其力の何處より來るかを知らざるべし然れども彼れは現に力あるものとなる彼れは只だ不思議にも求に應じて彼が存在の根本より力の湧き來るを覺ゆべし恰も汲むに從て井水の湧き出づるが如くなるを覺ゆべし彼れ今迄は足なへたり今は步むを得然れども何故に步み得るかを

して反目して相爭ふ爭うて益々救に遠かる救何處にかある救は論談にあらず而かも救を論談せんと欲せば自力即他力、他力即自力の妙趣を悟るを要す請ふ尙ほ少しく論辯する所あらんか

自力と他力

虫の中最も卑しむべきものを何ぞと云はゞ吾は寄生虫ならんと考ふ獨立獨歩の精神ばかり世に尊ぶべきものはあらじ我の運命は我に懸ると知る是れ量るべからざるの奮力を生ずる所以なり我が行くべき路は我れ之を切り開かざる可らず我が爲すことは我れ之れが責に任ぜざるべからず此間毫も魔術の施すべき所なしと知るの一念は人をして我が爲し得ずと思ひしことをも妙に爲し得しむるに至る人の疾とする所我れ爲し得ずと思ひて他人をして我に代りて爲さしめんとするにあり他人の汗したる粟を喫はんとするにあり活きたる人を殺すものは是れ此盜人根性にあらずや他人をして我德を立てしめんとす他人をして我分を盡さしめんとす世に之よりも尙ほ非道なることありや此非道心が此卑屈根性が人

否な旣に之を心靈の根柢に懷くにあらずや地を踏みつゝも天を仰ぎ蜉蝣と共に死して永久ならんことを冀ふ人は天地を觀じて不可思議と云ふ天地果して不可思議なる乎抑もまた觀ずるもの自らの不可思議なるか

吾人の心身は幾多の矛盾の相集れるものなるぞ人動もすれば此等の矛盾に躓かんとす何の故ぞ只だ夫れ流轉を離れて安立を求め變化を離れて不變を求め多を離れて一を求め不完を離れて完全を求め待對を離れて絶對を求め天地を離れて神を求むるが故にあらずや流轉變化を離れて安心立命を求め矛盾撞着を離れて一致和合を求むるは是れ半可通の學者のなす所、生齧半の宗教家のなす所なり天眞爛熳の少兒は之かは爲さゞるなり少兒は無覺的に之かせず汝は有覺的に之かせざれ汝は流轉變化の中に於て安立を求めよ矛盾撞着の中に於て一致を看取せよ

人生は夫れ矛盾を以て充てり而して其矛盾を離れて一致を求む可からず矛盾の中に一致を求むべしとせば「自力と他力」の如きは是れ其一例に非ずや一人は云ふ我れ他力に依らずんば救はれずと一人は云ふ自力に依らずんばある可らずと而

し玩具をば今日(けふ)は我れ自ら打毀つは豈三才の童子のみならんや今日の「我」は昨日の「我」に矛盾す是れ左に振つて右に還るなり左右の振動迭(かたみ)に否定しつゝ行く是れ人間の進歩にあらずや人間の進歩は一直線を成さず絶えず上下に波動を描く上れる波下れる波相反して而かも相和す若し反動を滅せん歟調和も共に滅すべし地球は太陽を離れんとしつゝも太陽に引かれ引かれつゝも離れんとするにあらずや而して始めて廻轉の調和を爲すにあらずや汝若し汝の「我」に汝自ら矛盾することを恐れなば活動進歩の世界を汝は辭し去らざるを得ざるべし世の斗筲の輩が見て「合理」と呼ぶ死したる一致に拘る勿れ活きたる矛盾的の一致を看取せよ汝何すれぞ戰々兢々として矛盾せんことを恐るゝ乎「汝撞着せり」と云はるゝを何すれぞ其の如くには忌み嫌ふ乎汝の世に生るゝや其性とする所既にそれ矛盾的のものにあらずや一塊の土を住家として三千の世界を觀ずるにあらずや宇宙の廣きに比ぶれば一粒の芥子にだも價ひせざるの身を有(もち)ながら無究の天地を究めんとするにあらずや否な虚空の宏き時間の永き皆我心中の者なりと迄觀ずるにあらずや禽獸と共に其慾を等うして尚は神聖の性徳、善美の光明を慕ふにあらずや

世の中は夢か現（うつゝ）かうつゝとも
ゆめとも知らず有りて無ければ。

人間の生活より一切の矛盾撞着を除き去らんとするは是れ活潑々の人間をして死物たらしめんとするに等し若し人間をして法界の衆妙理を悟得し了したる完滿無缺の者たらしめば知らず彼れ苟くも有限（うげん）の者にてある以上は矛盾撞着は事の當に然るべき所にあらずや我れ有限なるが故に無限を渇仰す然れども有限にして無限を渇仰する是れ既は根本的の矛盾にあらずや而かも此根本的の矛盾が是れ正さしく萬法同躰衆理歸一の妙趣を知らしむる所以にあらずや噫人生は噫天地は貧相なる一致を打破するの矛盾而かも矛盾を融會せしむるの富贍奥妙なる一致なり妙法界とは是れ此の謂にあらずや

入相告ぐる鐘の音を誰れか悲しとのみは聞くらん春の朝（あした）に匂（にほ）ふ花も憂き身にはなか／＼に物の哀れをや增しぬらん得意なれば天地は恰も歡樂境の如く失意なれば春風鶯歌の世界も寂寞たる荒野に異らず我年少の友とし たりし書に對して今はほと／＼昔日の興味を怪しむは何ぞ昨日（きのふ）は他人の手を觸るゝだも許さゞり

是れ常に己れ自らと撞着しつゝゆく活潑々の一妙物にあらずや動いて息まず滿ちて足らざるの一怪物にあらずや人は思ふ昨日の「我」は今日の「我」なりと否な昨日の「我」は旣に逝いてあらず今日の「我」來つて彼を排斥し彼を取て過去と名くる有耶無耶の境に投じ去りぬ母の懷を住家として尙ほ廣きに過ぐるとせし赤子は赤子の狀態を否定して母に見上げらるゝ一巨漢となるにあらずや紅顏の美少年は半死の白頭翁に否定さるゝにあらずや吾人の生活は夫れ此の如く前なる狀態が後なる狀態に否定さるゝ矛盾的のものたるのみならず「生」なるものそれ自身が彼の不可思議なる「死」なるものに否定され終るに非ずや昨日實有と思ひて何よりも大事がりし「我」なるものは今日は何處にかある今現に實有と思ひて大事がる「我」も一瞬の後には何處にか逝く、しかはあれども又「我」ばかり世に實有なるものありや此机此室、幻夢たるべし庭前の樹木も幻夢たるべし空ゆく雲も幻夢たるべし但だ幻夢を浮ぶる「我」は幻夢たらじ彼の希臘の先哲をして語らしめば有無の相衝突する處、相撞着する處、相交叉する所是れ人間の生活なり是れ人間なり是れ「我」なりと云はん古歌に曰く

界の大道と云ひデヷィン、エンドと云ふことが決して國家の根據を弱うする憂は無い、却つて一國家以外を見ぬことが國家主義を偏狹にし又陋固にすると思ひます。

最早時間が迫つて尙ほ委しう御話し申す暇がありませぬ、然し私の今日御話し申さうと思ひました大意は今迄陳べました所で十分わかると思ひます、是れは基督敎に關係ある諸君が基督敎主義の敎育と云ふことを申される時の參考に供したいと思ふのであります。

（同志敎育第二卷第十二號）

獨想二題

矛盾の一致

人間の生涯は矛盾撞着を以て充てり人間それ自身が矛盾的の生物なり爾が生活と云ひ生長と云ふもの是れ矛盾的の事柄にあらずや爾が呼んで「我」と名くるもの

大なる眞理のある事を承認せねばならぬと思ひます。

或人は國家と云ふ外に世界と云ひデヴァイン、エンドなどと云へば國家の根據を弱うする樣に考へますが、是れは大なる間違で、その如き理由は無い、世界の進歩を計ると云ひ又デヴァイン、エンドの成就を扶くると云つても各〻特色ある國家の相寄つて成就する事であれば、先づ各〻が其の存在を强うせねばならぬ、其存在が弱かつたならば其特色を發揮することが出來ぬ、凡べてが圓滿にならぬ間は特色と特色との衝突は免れぬ、故に時には一國家が力を極めて他の國家と爭はねばならぬ事がある、そこで富國强兵も眞に意味あることとなる、國家を道德的のものと申しても他の國家と相爭ふことを全く忌むわけは無い、特色と特色との衝突は決して道德の範圍外のものではない、個人と個人との間には多少道德が行はれるけれども國と國との間は自利のみで少しも道德は實行されぬと云ふことは能く聞くことでありますが、是れは道德を狹く見過ぎた謬でありません、圓滿の調和に達するには爭は缺かれぬ、其爭は決して全く不道德のものでない、自己の存在を强うするは一種の道德である、利益と利益との爭は是れ全く不道德のものではありませぬ、世

以上陳述せし所により之を總說すれば人は法律的の人に非ずして道德的の人なり國は德義より成立するものにして法律より成立する者に非ざるなり………國は法律より成立するものとするは羅馬の流儀にして余の取らざる所なり國は情愛に本づき人と人との自然の交際及進化より密合したりと云ふこそ國の名稱に就て取るべき定義なるべけれ………余は今日に於て此の如き放膽の言を吐かば今日の輿論は余を以て妄謬と見倣さんことを知れり然れども余は將來人文益進むで幾百年の後に至れば余が說は一種光輝ある榮譽を得て哲學上の問題となり或は一變して全地球の是認する所とならむも亦知るべからざるなり

斯樣に申してある、殆ど一生を制法の事業に傾けられたる井上子の論としては餘程味ふべき所があると思はれます、井上子は斯樣の事を言つたらば必ず人が笑ふであらう、然し幾百年の後には哲學上の光輝ある問題となるであらうと申されましたが、幾百年の後を待たなくとも國家を道德的に考へる事は昔から屢々有名なる哲學者も唱へた事で、井上子決して知己なきを憾みるを要せぬ、井上子の論には

味のあるものと成つて來る。

且又ペルソンとペルソンとの關係に重きを置く所から國家の組織をも一種高等のものとすることが出來る、國家の元首と臣民との關係を親密なるものとする事が出來る、なせなればペルソンとペルソンとの關係の最も意味深き處は何であるかと云ふに道德的關係である、倫理は實にペルソンとペルソンとの關係によつて成り立つものである、道義がペルソナリテーの關係の粹であると云ふ事が出來る、斯樣に見て來れば自然君臣の關係をも道德的に見るやうになる、國家の元首と臣民とは唯だ法律などと云ふ殺風景なる關係によつて結ばつて居る者でない、親子のやうに道德的關係を以て親密に結ばれて居る者と見たらば如何でありませうか、基督敎の說く所では斯く見るべからざる譯はない、却つて斯く見る事が其大躰の敎旨に協ふと云ふことさへ出來る、又斯く見る事が我國に昔から云ふ忠君の眞實の意味であると思ひます。

我國の制法事業に著明の功績ある故井上子爵の文に「法律と道理との關係」と題して唯だ法律の一方に偏倚する弊風を論じて次の樣に結論してあります、

君愛國と衝突せぬかと問ふ人がある、是れは我國などでは人の能く言ふ事であります、是れも亦説き樣によつては衝突しませうが、必ずしも衝突しはせぬ、なぜなれば、神に從ふと云ふは神意の世の中に成就さるゝことに專心從事すると云ふと別の事ではない、そして神意が世の中に成就せらるゝ一大方法は國家と云ふ組織であると思へば少しも右云ふ樣なる衝突はない世の中に行はれる宏大なる神聖なるデヴァイン、エンドの必須の部分として國家と云ふ者の出て來たと見られざる理由はない、國家の團結を強うすることがデヴァイン、エンドを成就するに缺くべからざる事件である、斯く見て始めて神意と云ふものも其實際の意味を得て來る、進歩したる社會には何處にも見る國家なるものが、何んで世に行はれるデヴァイン、エンドと無關係のものでありませう、其の如き國家の組織を離れて仕舞つたらば、神意と云ふものも甚しく抽象的のものとなり又甚しく狹きものとなると思ひます、又斯の如く國家の組織でデヴァイン、エンドの成就さるゝと見ることが國家の價値を高めこそすれ卑うすることはありませぬ、斯く見て國家も神聖なるもの宏大なる意味のあるものと成つて來る、斯く見て忠君愛國も崇高なる偉大なる意

であると云ふ事を御話し申すのであります。此精神が基督教の特殊の點であり又天地人世を考へるに困難はあるとしても兎に角こゝが基督教の今日まで振ひ來つた特殊の勢力の在る所と云うて差支はなからうと思ふのであります。

基督教的思想でペルソナリテーを貴ぶことに就いては今少しく說明を要することがあります、餘りにペルソナリテーに重きを置けば個人主義に流れるの弊はないか、個人の權利をのみ主張するの弊はないかと考へる人もありませう、說き方によつては其如き弊がありませうが、基督教で說く所は必ずしも其の如き弊は無い、基督教では一の絕大なるペルソン即ち神があつて人間は皆それに服從すべきもの、唯だ個人の存在が終極の目的ではない、吾れ人は皆神の榮を顯はすために生れて居ると說いてある、個人の目的と全躰の目的とは必ずしも衝突するものでは無い、神と云ふ絕大なるペルソンを以て凡べてのペルソンとペルソンとの間に美はしき調和を來たさうとするのが基督教の旨意である。

ところが又斯樣に絕大なるペルソンを說いて凡べての者は皆之に服從せねばならぬと說けば、これは國家と云ふものとは衝突せぬか、國家の元首に對する服從、忠

れるのである、日や月や山や海や禽獸草木皆恰も此人類の歴史の舞臺に外ならぬ、其道具に外ならぬ、人類の歴史には神聖なる宏大なるデヴァイン、エンド(Divine end)が成就されつゝある、佛教と基督教とを比べる時には此等の點は最も注意すべき所であると思ひます。

(同志教育第二卷第十一號)

(其三)

斯樣に人類の歴史が大切なるものとなる代りに自然界に對する科學的研究などは基督教の精神には寧ろ疎いものと云はなければならぬ、基督教は素とその如き研究に關心する所あつて出て來たものではない、今私は基督教の教旨の得失を論ずる積りではありませぬ、ペルソナリテーを至極のものとして天地人世を說くには大なる困難があるか無いかと云ふことも論じますまい、唯だ基督教は斯樣の精神を以て出て來たものであると云ふ事を申すのであります、そして此の精神は基督教の出て來た時代の一般の傾向をその當に到るべき頂上へ持つて行いたもの

といふ考には頗る特殊の處がある。
夫故又其罪惡から救はれる道も新プラトン派で說く處とは違ふ、其の救ひは新プラトン派で說くやうに吾れ人を肉躰に繫がれしむる肉慾煩惱を離れ一旦豁然として悟入し意識を脫して絕對者に沒入するのではない、此の如く佛說に似寄つた悟りとは違ふ、神を忘れて居る人間の意志が神に歸つて神意に和合することに救は成就される、それ故、基督敎では愛と云ふことが重くなつて來る、詰り人の救はれるのも神が人を愛し人が又神を愛するに據る、ペルソンとペルソンとの關係に重きを置く基督敎で愛と云ふことを切りに說くのは自然のことでありませう、ペルソンとペルソンとの調和は愛であると云ふことが出來ませう。
基督敎は天地を見るにイムペルソナル、ロー(Impersonal law)として見ない、謂はゞ頗る有情の眼を以て見る、萬物は神の心情を以て動いて居る、斯く基督敎ではペルソンとペルソンとの關係を最も意味あるものと見る所から又人類の歷史が極めて大切なるものとなつて來る、人類の歷史は人間のペルソナリテーの關係に據つて成る、基督敎に說く處では神意の此世に成就されると云ふのも人類の歷史に表は

ある靈である、神と人との關係は何であるか、精神と精神との關係に外ならぬ、そして其の謂ふ精神は漠然たる抽象的(アブストラクト)のものでなく、最も具象的(コンクリート)のものの即ち西洋語にて云へばペルソンである、覺識ある自覺ある精神である、凡べての物を精神的に見る傾が萬物の本源をペルソナリテーと見又一切の關係の最も意味ある處をペルソンとペルソンとの關係と見ることに於て其頂上に達したと云ふことが出來ませう、神は人類の父で、人類は同胞であると云ふは、まさしく其關係をペルソンとペルソンとの關係と見たものであります。

基督教では斯樣にペルソナリテーに重きを置くところから自然精神の働の中でも意志(ウイル)が重いものとなつて來る、神が萬物を造ると說くにも其意志の働に重きを置いて考へる、新プラトン派で說く樣に天地萬物は絕對の根元から自然に(寧ろ必然に)溢れ出たのではない、神の意志に依て造られたのである、人間が神に對する關係にも亦意志に重きを置く、罪惡は肉躰の所爲ではない、唯だ情慾の働でもない、吾人の意志が神に背くにある、引き曲りたる意志にある、新プラトン派で說くやうに唯だ肉躰に結ばれて居るところから罪惡の生ずるのではない、此の基督教の罪惡

一種の傾を十分に能く言ひ表はしたものであります、基督教に從へば天地萬物の大源は何か、神といふ一大精神である、又人間に取りては此肉躰は只我精神の道具である、總べて世の中で貴い者は精神上のもの、精神と精神との關係が諸々の事柄の中最も意味あるものと見られる、是れは頗る注意すべき所又少しく考ふれば誰れも見遁すことの出來ぬ點であると思ひます、一般の傾が斯樣に凡べての物の根源又其意味を精神的に考へる樣になつたのでありますが、基督教以外の半分哲學半分宗教のやうな思想では斯く精神的に考へても尙ほ精神の奥に精神でない物を說く傾がある、其最も好い例は新プラトン派の思想、此思想では五官に觸れる有形の物の本源は皆精神の働き、生氣の働きである、然し其生氣其精神以上に極く根本の處に精神でもない物質でもない何とも言ひ難い即ち言說を絕したる絕對のものがあつて、精神は寧ろ第二等のものである、基督教では其樣な事は言はぬ、精神が頂上のものでその以上のものを言はぬ、是れは凡べての物を精神的に見る當時の傾を最も明に最も完全に言ひ表はした者ではありませぬか。

基督教に說く所では天地の大原は何であるか、神である、神は心ある者即ち精神で

だ一つのみではありませぬ、半分哲學のやうな半分宗敎のやうな思想があちらにもこちらにも出て來たのであります、基督敎も當時の大躰の時勢を寫して居る所がある、基督敎の思想と當時他に種々出で來た思想と較べて見ると頗る似て居る、然し頗る似て居りながら又決して同一ではない、此點を能く見ることが基督敎の特殊の性質を知るに必要であると思ひます、此處で細かしい事柄を擧げて夫れを一々證明することは出來ませぬから、唯ザット私の見る所を御話申すのでありま す。

當時の半分宗敎のやうな半分哲學のやうな種々の思想の一つの傾きを擧げますれば、一切のものの根源、其根本の意味を精神的に考へるといふことであります、此傾きはストア學派にも見ることが出來る、此學派は其初めの時代よりも段々後の羅馬の時代になつて來ては益〻天地萬物を精神の上から見るやうになつて來た、又後に學問上から基督敎に對して劇しき攻擊をなした新プラトン學派の説を見れば、益〻凡べての物の根本と意味とを精神的に見ることが著しくなつて來る、若し此一般の傾に例外があるならば、先づエピクロス派の説でありませう。基督敎は此

者の特殊の點を考へることが必要であると存じます、夫故こゝに基督敎の大躰上の性質に就いて考へるも決して此會に取りて無用の事ではなからうと思ひます、固より私は神學上の議論をする積りではありませぬ、唯歷史上基督敎の出て來た趣を考へて見たならば其特殊の點が幾らか分かりはせぬかと思ふ所を述べる積りでありますす、基督敎の出て來た當時の狀勢から考へて基督敎は如何なる特殊の點を帶びて居るかといふことを見れば、頗る我等を益する所があらうと思ふのであります。

基督敎の起つたのは希臘羅馬の歷史では一つ特殊の時代で人心も其以前とは大に變らんとして居つたのであります、それ故希臘思想の變遷を論ずる人は此時又其後を指して宗敎的時代と名けます、素と希臘の學問は宗敎と離れたものでありましたが、その希臘の哲學さへも此時代には頗る宗敎の傾きを帶びて來たのであります、全躰一般の人心が新しい宗敎上の求めを感じて來た時に其需用に應じて起つた一の有力なる敎と基督敎を見るが至當であらうと思ひます、その如く一般が宗敎の傾きを持つて來たので、それで當時には似寄つたものが澤山出て來た、唯

基督教的教育と國家

編者曰く左は『同志教育會』に於ける演說の筆記なり

（其一）

今日は此に基督教徒有志者諸君の教育會があるに依つて何か教育に係はつたことを演說して吳れろと云ふ御賴みでありました、實は教育學の上から何か御話申さうと思つて居りましたが、今日は他の辯士がヘルバルトの學即ち現今我國にて大に勢力のある教育說の源であるヘルバルトの學に就て御話があるとのことですから、私は寧ろ今少し實際に係つた事に就て聊か思ふ所を述べることと致しませう、私の題は何ぞとお尋ねでありましたなら「基督教的教育と國家」とでも名けて置きませう。

此頃よく基督教主義の教育といふことを聞きますが、如何なる教育を基督教主義と名けるかと問ひまするど、明瞭なる答を得ることが少ない、頗る漠然として居る、何が基督教主義の教育に特殊なる點でありますか、是に就ては全躰基督教と云ふ

からず。故に彼れは成功せざりしか。人は曰ふ、如才なく「運動」せざる學者は成功せずと。其の學者の學風を何と名づくべき、其の成功を何と名づくべき。

昔は禮を以て招かずば王侯にだも膝を屈せざるを學者の理想となせり。此の如き氣骨は今の學者の要せざる所なるが如し。寧ろこれ有るは其の行路の障礙となならん歟。何となれば今の學問は巧みに世渡りを爲すことを以てその目的となせばなり。

世俗を離れたりと云ふ高尙なる學問に從事する者も多くは唯所謂專門家にして、君子の學は今の學問に不用なるが如くに見做さるゝに非ずや。今の學問を云ふ者動もすれば唯事物の相離れたる方面をのみ視、學問は詩にあらず、詩は學問にあらずと云ふ、而して詩趣ある學問の何たるに思ひ到らず。若し學者が君子たるの Culture を缺き、學風が清高の氣韻を缺かば是れ一國の文化の耻辱にあらずや。學界に在る者、敎育に從事する者、豈思はざるべけんや。予輩はマシウ、アーノルドと共に Culture の眞義を發揮唱道せむ者の多く出でんことを望む。是れ君子國の眞面目なれば也。

（明治二十九年八月發行「世界の日本」第二號）

若しマシウ、アーノルドをして此の論語開卷の三句を玩味せしめば手を拍つて稱讚可致候、彼れがCultureを唱へSweetness and lightを説き世説の頑陋にして偏狹なるを痛擊せし意亦是れに出でずと存候と。予輩は我が友と共にマシウ、アーノルドのCultureを唱へたるに從はん。世はこれを以て古風なりと云ふべきか。人性の香氣ある光彩ある一面を減殺して世を利すといふ、何の意ぞや。狹隘なる國躰論の中に閉鎖したる敎育を以て國民敎育の理想となさんとする如き、亦國民敎育のために謀つて未だ至らざるものにあらずや。今日の學風は、彼の職業的なるものに走らずんば、此の狹隘なるものに陷らんとするの弊はなきか。

予輩は今日に於いて敢て昔時の儒學を唱道せんとするにあらず。然れどもCultureの眞義の世に忘却されんことを憂とす。コンコルドの賢人は黃金を拜すと云ふ米國に在りて敎へて曰ふ、世を擧つて勢力を追ひ求め又勢力の手段として富を追ひ求むる時に、成功と云ふことの意義を正すものはCultureなりと。今人の成功と云ふものは何ぞやと思ひ看よ。某は財產を作らず、位置を得ず、權勢を得ず、羽振よ

寔に然り、古聖賢の道は以て其の口を糊するに足らざるべし。聖賢彼れ自らが饑餓に瀕することを免れざりし也。人は口を糊することに便ならざる教を以て聖賢の教と名づくるに首肯せざらんとす。其の如きは寧ろ愚物の教にあらずや。吾人は麵包をのみ以て活くる者にあらず。しかも麵包なくば奈何せんとする。一たび精神的事業に從ひ蒼生の心靈を救はんと志して蹶起する者あるも、世は彼等を歡迎せず、彼等はパンを得るに窮す。是れ社會の罪なるか、將た彼等自ら付るの明を缺きたるか。傳敎師となりて木のはしのやうに言はれんよりは寧ろ商館の番頭となるに如かず。所謂精神的事業を以て任ぜんは亦難いかな。

然れども一世の學風を擧げて職業的のものと爲し了らんは亦歎ずべき至りならずや。昔は萬金よりも重かりし書生といふ名稱が今は寧ろ卑下の意味を含まんとす。黄金多からざれば學者も尊ばれざらんとするか。今の所謂學問は糊口の道を學ぶと云ふ程の意義に過ぎざらんとするか。予が友曾て米國より書を寄せて曰はく、論語開卷の三行眞に學者の理想を描き得たりと存候、學の一字これ孔門の一義なるが如し、其意素より現今の世の所謂學問と同じからざるや論を俟たず、

しかも謂ふところ實利は能く人性の要求に應ずるものを悉く包含せざる可からず。唯其の一面を修飾するものをのみ名づけて實利と云はゞ、其の弊や必ず大ならん。沒詩趣のものをのみ呼んで人生に利あるものと謂ふ、これ其の人生を觀ることの陋なる也。

世人の職業が詩趣を沒するのみならず、其の謂ふ學問さへ宗敎さへ美術さへ詩趣を脫却せんは奈何。ヲルズヲルスをして「吾等は卑劣なる贈物として吾が心を棄てたり」といふの歎を再びせしめずや。世事を擧げて散文の調子に墮落せしめずや。所謂實學も平調なり、所謂新宗敎も平調なり、敎育家の所謂敎育も平調也。有德の人格を作ると云ひ國家有用の才を養ふと云ふ敎育も、その實際爲す所を見れば、子弟をして唯職業を得るの途に走らしめんとせずや。果實の喰ふべきをのみ欲して丹花綠葉の愛すべきを忘れんとせずや。多方の興味といふも、俗眼俗膓の以て多方の興味となすものに過ぎざらんとせば如何。試に古聖賢の道を學ぶといへ、子弟は去つて工藝を學ばん。古聖賢の道は以て其の口腹を充たすに足らずと思へば也。

へたるものに外ならず。若し之を推し擴めて廣く之を德育の上に施さば、予は信ず必ずや有力なる德育を施し得んと。

(明治二十三年八月發行、學林第十一號)

學風論

（偶感錄の一）

性理の學を以て空文字となし、只管實利實用の學を唱道する、是れまた時に取りての一要務ならん。そは天理天道を說くと云ふものしばしば唯古人の死句を弄するに止まりて、物界自然の法則を硏究し之によりて以て厚生の道を講ずべきことを忘るれば也。自然界の法則に從うて自然界を利用せよと云へるベーコンの格言、これ歐洲文明の一大動力なるが、今や我が國の文物も亦此の格言を以てそが活動の根元たらしめんとす。今にして迂儒の言を吐くも、世は復之を聞かざらんとす。當世の氣運を察する者誰れか實利の學を講ぜざらん。

實利の學、まことに人を悅ばしむるの招牌なり。誰れか實利を排斥すと言はん。

効力ある德育を施すには道德心を練磨し道德の感情を働かし道德的の行爲を要する場合を(教育を受ける者に)與へねばならぬと云ふことなり」と。夫れ場合てふものは大なる勢力を有するものたること何人も承認する所ならん、而して一度德行を喚起する場合に接して之を行ふ時は、實に妙なるものにて次度に之を行ふに當りては尙ほ其行ひ易きを感じ又度々之を繰返す時は益々之を行ふの傾向を强うし遂には少しの場合、少しの刺激だも尙ほよく德行の媒介となるに至る。而して此の如く德行を喚起するの場合に接して德を實行すると同時に益々我德性を强うすることと固より論なし、曩に予が德育の秘訣と云ひしは即ち是れなり。

予が知る人某あり、曾て予に語つて曰く、我にまだ頑是なき一人の小兒あり、試に幾分なりとも之に獨立獨行の氣象を仕附んと欲して其躓き倒れし時にも傍より扶け起さずして成るべく其兒をして自ち起き上がる樣に力めしめ、又其持ちたる物を取り落し泣いて傍にある者に訴へてそを取り與へんことを求むる時にも成るべく其求に從はず自ら其物を取上げしむる樣にしたりしかば、兩三年を出でざるに今は頗る獨立獨行の風を具ふる所ありと。是れよく其兒に獨立獨行の場合を與

思はるゝには「幼兒の有樣を考ふるに、德を行はんとするも之を行ふの機會は殆どあることなし」と。固より生れた儘の赤兒ならば道德的の行爲はサテ措き、只だ無闇に手と足を動し乳を吸ひ聲を揚げて泣くより外に殆ど爲し得るの行爲はなからん。予が曩に極く少さき時分から德行の端を開くべしと云へるは決して生れた儘の赤兒に德行を責むる如き無理なることを云ひしに非ず、（澤柳學士若し極くの字に拘泥して其意は是非とも生れた儘の赤兒の時よりと云ふ意なりと解釋せられなば予は其解釋を許して情なしと云ふの外なし）。然れども母の膝下にありて少しく事物を辨ずるに至らば予は其時にありては德行を要するの場合又其場合を與へ得るの機會は決して少からずと思ふなり。母を愛し父の命に從ひ兄弟と親しむの場合は、小兒に與へ得られざるものなる乎、而かも孝悌の德は是れ諸德の始本と云ふべきものにあらざる乎。小兒に德行の場合を與へ得るの機會決して少きにあらず、然るに世に之を與ふることに注意せざる父母あるを如何せん、又若し世の敎育家中澤柳文學士の如く斯かる場合は殆どあることなしと考ふる者あらば是れ今日の敎育に取りて誠に此上もなき不幸と云はざるを得ず。故に予は再び前言を繰返し特筆大書して云はんと欲す、「特に讀者の注意を引かんと思ふことは、現實に

るものと思ふにあらず。德は固より銘々の心の中より自動的に發するものたらざる可らず。然れども其心の有様をして德を發するに適當なるものと爲すの道なしとは云ふ可らず、若し其道なくば如何にして德育を施し得るや。蓋し知見の指示に從ひ刺激、放任、抑制的の手段を用ひて、小兒若しくは少年の心の有様をして、右等の手段を施さゞりし時よりも德を發するに尙ほ一層適合せるものと爲し得とのことは德育を施すに取て必要なる假定にあらずや。今少しく語を換へて（澤柳氏の所謂る）德性を養ふと云ふことゝするも、亦同じく右等の手段に依るより外に道なかるべし。夫れ德を行ふは德の性を強うする最も有効なる道なり、行は性の現象たるのみならず、又飜て性の上に影響を及ぼすものたることを記憶せざる可らず、若し自ら活動せずして我性を養はんと欲するものあらば是れ所謂る木に縁りて魚を求むるの類にあらずや。

されば小兒をして德を行はしむるの道は一にして足らずと雖も、夫等の道の實用し難からざることを明にせんが爲めに、予は嚢に德育の有力なる方法は道德的の行爲を要する塲合を（教育を受くる者に）與ふるにありと云へり。然るに澤柳氏の

誰か小兒に仁愛、禮義の德を望むものあらんや」と云はるゝを讀んでは、予は實に一驚を喫したり。惻隱、羞惡、辭讓の心は小兒に望む可らざることなる乎。若し澤柳氏は仁愛禮義の德を見て世に所謂る君子大人にして始めて行ひ得べき高大なる行爲をのみ指すと思はれなば是れ甚しき謬見なり。仁愛禮義は必ずしも其如き高大なる行爲に限るに非ず、小兒と雖も能く(少くとも)其一端を行ひ得る也、是れ澤柳氏が云はるゝ如く人には德性あるが故にあらずや。且又小兒に德を行はしむるの道は、澤柳氏が(右予の引用したる文中に)云はるゝ如き壓抑的の手段にのみ限れるに非ず、予は曾て然云ひたる覺なし、然るに澤柳氏は右の如き壓抑的の手段をのみ掲げて德を行はしむる方法の例とせらるゝは予は毫も其意を得ざる也。德を行はしむるの方法には助長刺激的のものもあらん、又或は故意に用ふる放任的のものもあらん、然れども小兒の傾向情慾には(德を行はするにつけて)毫も抑制すべき所なしと云ひ得る乎、予は之を大なる謬見なりと思ふ。是れ予が上に「人の性質」と云ふことに就き論じたる所によりて明ならん。予が「德を行はしむる」と云ひしとて敢て德を見て無理ヤリに力づくに小兒へ押つけ若しくは小兒より引き出し得

ゾルデルン氏の言は頗る予が意を得たる所あり。

予は是より澤柳氏の持ち出さるゝ非難の可否を見んと欲す。澤柳氏は予が徳を行はしむと云ひしことを非難して左の如くに云はる、

抑も小兒をして徳を行はしむとは如何なることを爲さしむるの謂なるか。彼の頑是なき小兒が餘念なく愛玩する所の遊具を取りて之を羨望む所の小兒に與へしむるは、即ち慈善の徳を行はしむるの謂なるか。是れは反て其徳性を傷りて、掠奪の念を生ぜしむる憂なき乎。小兒に強盛なる競爭の念、勝を得んとするの念を抑ふるは、是れ愛の徳を行ふものなる乎、其飲食の慾を制するは節慾の美徳を揚ぐる所以なる乎。其活潑なる行爲を節するは禮節を行はしむる方法なる乎。或は之を別にして小兒をして行はしむる徳ある乎。嗚呼誰か小兒に仁愛、禮義の徳を望むものあらんや」と。

予は固より如何なる徳義をも悉く小兒に望むべしとは云はず、予は只だ徳を行ふことを極く少さき時分より始めしむべしと云へるのみ。固より生長の程度によつて望むべき徳行もあらん、又望む可らざる徳行もあらん、然れども澤柳氏が「嗚呼

文を讀過したる時には(若し予が感せし儘を告白し得べくんば)予は幾分の失望を感せざるを得ざりき。そは兎も角も右の難問に對しては予は如何かの答を爲さざる可らず(因に云右の難問は既にアリストートルの倫理説の蒙りし難問にして此難問又此難問を蒙る説も共に珍らしきものにあらざるなり)此に於いて予は道徳的の知見と道徳的の行爲との關係に就いて予が見る所を告白せずんばあらざるなり。予は固より行爲は必ず先にして知見は必ず後なりとは云はず。故に若し兩者相互の關係に就き、予をして全きことを云はしめば、予は其關係は互に前後すと云はんのみ。然れども予が曩に特に行先知後の邊に重きを置くが如くに見ゑしは是れ全く此邊に世人の注意を喚起するの必要大にして、且つ徳育を論ずるに於ては深く此邊に注意を要すと思ひしが故のみ。予が「徳育に就いて一言」と題する文を草せし後フォン、シューベルト、ゾルデルン氏の倫理説原基と題する書を見しに(Grundlagen zu einer Ethik, Dr. Richard von Schubert-Soldern) 左の如く云へる所あり「慣習と教育との間には飛び越えねばならぬ懸隔あるなし、教育は是れ殆ど知見と外よりせしむる力とによりて生活上の慣習を作り出すに外ならず」云々と(第六十二頁)予が徳育を論ずるに當り行爲、慣習、習練に重きを置くに於ては右フォン、シューベルト、

只だ一度の實行の方、徳の何物たるを知るには却て效力の多き例あるは是れ決して珍しき事にあらず。幾度徳の行ふべき理合を聞き、幾度嘉言善行の教訓を辱うするも、倘ほ我心に朦朧たる事柄の、一度之を身に行ふに當てや一旦豁然として其眞意を解悟することあるは是れ吾人の屢〻實驗する所にあらずや。故に予は云へり、「徳を教へるに最も善い方法は徳を行はするにある」と。然れども茲に一大困難の横はりあるは一目にして見るを得ん、即ち先づ徳を教へずして如何にして之を行はすることの出來る乎。徳は行うて始めて其眞味を知るを得るとするも、又一方より云へば如何にして先づ之を知らずして之を行ふことの出來る乎。是れ明に予が前に横はりある難問也。是れ何人も予に向つて容易く提出し得べき巨大の難題也。是れ實に予の待ち受け居たる非難なり。予が曩に斷て「斯く云へば或は奇異に聞えるかも知れぬが」と云ひしは竊に此非難を待ち受け居たりしが故なり。澤柳學士が予を非難されんとするを見て早くも既に右の難題に必ずや論じ及ぼさるゝならんと推したりしに、思ひきや學士は只の一言も此點に論じ及ぼされざりしとは。斯くも待ち受けたる非難に論じ渉られざりしが故に、予は曩に學士の論

に若くはなし。若し道德をして外物たるに止めずして「わがもの」とせんと欲せば先づ宜しく之を行ひ之に熟練せざる可からず。若し我道德未だ常に我を離れざる我傾向（予は之を名けて癖と云へり）とならずば其道德は決して堅固と謂ふ可らず、故に予は云へり「德を行ふ癖を附けるには德を行はするに若くはない、德を敎へるに最も善い方法は德を行はするにある」と。然れども澤柳氏は茲に云ふ「德を行はする」とのことを痛く非難せられたり。今次に氏の非難を揭げてその可否を見んとする前に尙ほ委しく予が意を說明したる方適當ならんと考ふるなり。

今或一の事に熟練せんと欲せば自ら動いて其事を行はざる可らず、自動的に其事を實驗せずして只だ之を聞見し若しくは只だ其理合を解するに止まらば其事は未だ以て我身に躰し得たりと云ふ可らず。未だ幾分の我身に疎き所あるを免れず。殊に道德の如きに至ては其眞味を知らんと欲せば何よりも先づ之を實行するに若くはなし、且つ之を實行せずしては（即ち只だ耳に聞き目に見、知力を以て解したるのみにては）其眞に何物たるかを知り得られざる所あり。例へば仁愛の德の如き之を行ふて始めて其眞意、深味を知り得るにあらずや。百日の講釋よりも

るも兩者の間に一より他を推知し得るの關係を見る能はざるなり。且つ此點は後に陳述せんとする所によりて自ら明白となるべければ、茲には只だ尙ほ他の一點に就いて辯解する所あらんとす。こは予が「德を行ふ癖を附ける」と云ふことに對して澤柳氏の持出されたる非難なり。氏曰く「左れば德行は人間を修飾する一種の癖習」に過ぎざるべしと。若し予が用ひし癖なる語に難所あらば予は之を改むるに躊躇せざるべし。但し予が德を行ふ癖を附けると云ひしは、德行の熟練(Aptitude)若くは傾向(Inclination)を附くるの謂にして、德を行ふに難澁苦勞を感せず、容易く、好んで、云はゞ自然に、優美に行ふの境界に至らせんとの意を云へるなり。予は思ふ或道義學者が云ふ如く、道德の法則を守るに當り我嗜好に反する程、勞力を盡し、奮發を要する程其德行は完全に近しと云ふは、是れ即ち彼の所謂る嚴格なる道德(Ri goristic Morality)を主張する學者の過まれる所なりと。予は思ふ寧ろ我全心(whole being)が好んで、云はゞ(一の癖を有する者が自然に其癖に從ふ如く)自然に德を行ふの境界に立ち至つてこそ始めて德行の完美なる者とは謂ふべきなれと。而して此の如き境界に立ち至らせんには吾人に固有なる習慣の作用を利用する

ども此性と云ふ意義は人の當に然るべき標準理想を指して云ふに外ならず、何となれば人は實際既に其當に然るべき有樣にありと云ふは是れ一の臆測に過ぎざるのみならず、明白なる事實に反するとたれば也。此に於て予は思ふ予が「人の性質」と云ひしことと、澤柳氏が「人性」と云はるゝことは自ら別物にして、澤柳氏が之を混同されたるよりして予は右の如き痛み入たる疑問を受くるに至りしならんと。予は曩に「人の性質」てふ語を用ひたれど澤柳氏がその代に用ひらるゝ「人性」なる語を用ひしことなしと記憶す。

且又澤柳氏は(右予の引用せる語にある如く)予を非難して予は德を視て外物となし、德育は即ち此外物を人間へ附着せしむる方法の如く考ふると云はれ、又予が然考ふることは予の必要とする豫定を見ても推知し得べしと云はる。然れども予は上に澤柳氏が(予の必要とする二個の豫定に對して)提出されたる非難の根據なきことを論辯せんが爲めに右二個の豫定に說明を附したり。而して其說明を見る時は右二個の豫定と澤柳氏が今茲に予を非難さるゝ所(即ち予は德を視て外物となし云々とのこと)とは其間に論理的の關係なきこと明ならん。予は如何に考ふ

癖を附ける」など云ふ所を見ても明なり。徳育は徳を行ふ性を養ふに非ずして、徳を行ふ癖を附けるなり。左れば徳行は人を修飾する一種の癖習にして、人の當に爲すべきものにはあらざるなり。徳育は人の性を發達せしむる所以にあらずして、人性を矯むる方法なり。此に至りて余は一問を起さんとす、人性は何故に之を矯めざるべからざる乎、何故に其當に然るべき所を守るべからざる乎と。

此疑問に就いては、予が曩に（前號に於て）人の性質と云ふことに就き陳述したる所を再讀するの勞を取りなば、澤柳氏は必ずや釋然たらるゝならんと思ふ。予が人の性質と云ひしは個々の人の性質を指して云ひしにて、而して其個々の性質には助長すべき所のみならず、芟除すべき所、即ち矯めざる可らざる所あるは予が曩に論じたる所の如し。又澤柳氏が「何故に其當に然るべき所を守るべからざる乎」と問はるゝ如きは誠に以て痛み入たる疑問と云はざるを得ず。予は既に性と云ふ字には二三の異義あることを明にしたり。故に若し人の當に然るべき所を其性と云はゞ（前にも既に云ひしが如く）固より其性には矯むべき所ある筈なし。然れ

又慣習と云ふが如きは(吾人の心意の現象に於て)右の性能の現はれたる例に外ならず。而して此性能は善くも惡しくも用ふることを得べきものにして、例へば慣習の効力は太だ强大なるものにて善く利用せば益〻善きに趣き、惡しく用ふれば益〻惡しきに固まるが如し。抑も人の性質は斯の如きものなるが故に敎育を施し得るにあらずや、是れ誠に見易き道理にして別に論證を要することにあらずと思ひし故に之を單に「豫定」と名づけて殊更に說明を附せざりしなり。今茲に陳べたる所によりて見れば德育の目的とする所は吾人に固有なる維持的の性能(Retentive Faculty)を利用して確固たる善美の性質を成すにあり、而して吾人の性質が善美なる所に於て確固たるは何の妨か是れあらん、寧ろ最も望むべきことにあらずや。且つ德育の目的とする所は善美なる所を確固たらしむるにありて他の所にあらざること固より論を竢たざるなり。

澤柳文學士は又曰く、

大西學士が德を視て外物となし、德育は即ち此外物を人間へ附着せしむる方法の如く考へらるゝこと、既に其必要とする豫定より推して知るべく、又「德を行ふ

ふものは何故に確固として居なくばならぬか」と。此の如き(予に取つては意外なる)問を受くるを見れば、思ふに予と澤柳氏との間には何れにか甚しき誤解の存することならん。予は思へり某の人を指して善美なる品格を有する人と云ふ時は(通常の言語にては)其善美なる所、其人に在ることもあり又無きこともありて出沒變化定りなきを云ふにはあらで、其善美なる所其人の固有の性質とも謂ふべきものとなりて常に變らず存在するを指して云ふならんと。故に予は云へり惡しきを矯め直して成り立ちたる性質が確固(しつかり)として居なくば品格と云ふを得ずと(予ハ嚴ニ品格ナル語ノ意義分明ナランが爲メニ括弧中ニ洋語ヲ挿ミ置キタリしつかりトシタル性質ノ無キ人ヲ英語ニハからくてる無キ人トモ云フト覺エタリ)今德育を施して、(澤柳氏の要求さるゝ如く)人の德性を涵養するとも、若し其德育によりて一旦强くなりし性質が又立戻りて弱くなり、如何程德性を涵養しても一旦その涵養によりて得たる狀態を保たずして直に元の狀態に立ち還り、所謂る元の木阿彌とならば、其德育は是れ勞して毫も功なきものにはあらざる乎、夫れ德育は斯の如きものたる可らず、故に予に第二の豫定を置きしなり。そも德育の上のみならず、何事に於ても人は一旦得たるものを維持するの性質あり。是れ人心固有の一の性能にして、通常、記憶

又第二の豫定も少しく解し難し。大西學士曰く「性質を矯め直して成り立つた品性が確固(しつかり)として居なくば之を其品格と云ふことは出來ぬ」と確と獨斷せられたり。果して確固として居なくば之を品格と稱すること能はずとすれば、恐くは如何なる德育も品格を作ること能はざるべし。且つ品格と云ふものは何故に確固として居なくばならぬか。又德育は此確固たる品格を作るものなりとすれば酷だ困難なる問題起るべし。今暫く德育其目的を達し確固たる品格を作り得たりと假定せんに、其矯め直されたる性質は元へ立戻らぬは勿論、他の形にも變ずることなかるべし。若し此品格を作りたる德育にして、完全無缺のものなればよし、左もなくば其德育は人を將て一定の鑄形(而も完全ならざる)の中へ入れたるにて、更に上等の品格を得ること能はざらしむるものなり云々。(因ニ云本文ニハ此終ノ語、能はしむるものありトアレドモ是レ明ニ能はざらしむるものなりノ誤ナラント思フニヨリ、シカ改メテ引用セリ)

予は右第二の豫定には極めて解し易きことを云ひし積りなりしが、澤柳氏は解し難しと申さる。予は品格てふものは人の確固たる性質を指すものと思ひしに(之は普通語の承認する意義なりと思ひしに)澤柳氏は問うて云はるゝには「品格と云

へり、澤柳氏は之に一。般。若くは凡。て。てふ語を加へて一般の性質又凡ての性質と云はる。人若し現今の日本は進歩しつゝありと云はゞ澤柳氏は矢張り之に一般若くは凡ての語を附け加へて而して大喝一聲之を非難せらるゝならん。予が單に性質と云ひしに對して性質とは毫末も遺す所なく悉皆の性質を指して云ふの意か將た然らざるか曖昧なる所なき能はずとて此點に於て予が語を咎むれば兎も角も、遠慮會釋なく非難を爲すに都合よき文字を附け加へて而して其不都合の廉を指摘するは、譬へば他人の顏に墨を塗て汝の顏は黑しと云ふに似たり。顏の黑きにあらず、墨の黑きのみ。

(明治二十三年七月發行、學林第十號)

(其二)

予が提出したる第一の豫定に對して澤柳氏の論難さるゝ所は(右論じたる所によ り)根據なきものたること明ならんと思ふ。澤柳氏は又第二の豫定をも非難して云はるゝには、

の傾向はなき乎、固より前に云ふ如く人の性質にして人間の人間たるべき性質を指すならば之に芟除抑制すべきの傾向ある筈なし。然れども是れ理想的の性質のみ。吾人の實際有する所のものにあらざるなり。吾人の實際有する所の性質に就いて云はゞ之を打つけに善とか惡とか云ふは是れ疎大の論のみ、是れ人情を知らざるの論のみ、是れ心理に暗きの論のみ。尚又一歩を進めて澤柳氏の言を咎むれば氏が德性を助長涵養すると云ふは之れ德性を強うするの謂ならずや、強うするは之に幾分の變更を來すにあらずして何ぞや、物の強若くは弱に趣くは其物の變化するにあらずして何ぞや、若し又澤柳氏の德性と云はるゝは實際の活動作用を離れたる抽象的の觀念を指して謂ふなる乎。

澤柳氏は更に予を非難して曰く「人の性質と云へば甚だ廣きことにて獨り道德上の性質を指したるものとのみ解す可らず、何故に德育を施すに當りては人の性質(德性のみならず凡て)一般の性質)を更へることが必要なる乎、又德育によりて果して人の性質は變ずるものなるか疑なきを得ず」と。予は澤柳氏の非難の方法に一驚を喫せずんばあらず。氏の附する括弧中の語は誰の語なるか、予は單に性質と云

右云はるゝ所によれば、澤柳氏は人の性質は更ふることの出來ぬものなるも、德育は施し得らると考へらるゝに相違なし。予は澤柳氏に勸む、小學校に行て見よ、種々ある生徒の性質を點撿し見よ、其德性を養はんには、必ずや其性質に於て更ふべきの點を發見せらるゝならん。人の性質は德性のみなりと思ふべからず、怒り易き性質の者もあらん、嫉み易き性質の者もあらん、他人のものを欲しがる性質の者もあらん、此頃所謂る犯罪的心理學によれば犯罪の傾向さへ遺傳によりて傳はると云ふにあらずや。予が更ふべき性質と云ふは人間の人間たるべき性を指して云ふにあらず、實際個々の人が有する個々の性質を指して云ふなり、澤柳氏も自ら云はずや、惡心惡行の萌すあらば之を制し之を変り、善心善行の芽だも現れなば之を助長培養すべしと。惡心惡行の萌すは個々の人の性質に關係する所なきか、若し又澤柳氏は善心善行の萌すをのみ性質に出づるとして惡心惡行の萌すは性質に無關係なりと云はるゝ乎、予は其差別の無鐵法なるに驚かずんばあらざるなり。予さて澤柳氏の云はるゝには、人に德性あらば人の性質を更ふるの必要なしと。予とても勿論其德性を抑制せよとは云はず、然れども人の性質に抑制若くは变除すべき

二ッの事を假り定めねばならぬ」と。予は竊に思へり、若し茲に云ふ所に向て非難を入るゝものあらば、恐くは其事の餘りに知れ切たることにして殊更に書き立つるの必要なしとの點に於て入るゝならんと、思ひきや、夢にだも思ひきや、澤柳氏が右云ふ所を非難して不都合千萬の豫定なりと云はれんとは。請ふ澤柳氏の云はるゝ所を聽かん、曰く、

夫れ人の性質を更へんとすれば必ずその更へらるゝものなりと云ふことを豫定せざるべからず、德育にして寔に人の性質を更へることとならしむれば此豫定は是非なければならぬなり。學士の說によれば德育は人の性質を更へることならざるべからず、尙ほよく其說を究むれば、學士は人の性質は惡なりと爲すを知る、何故なれば人の性質(固有にもせよ進化遺傳にもせよ)にして善なるときは之を更へるの必要なきのみならず、之を更へることは即ち善を變じて惡になすことなれば好ましきことにあらざればなり。余の考ふる所は人の性質にして惡ならしむれば格別、左もなき以上は德育を施すに當り、人の性質は更へることが出來ると云ふことを豫定するの要なかるべし云々」と。

に吾人のあるべき性なるか、先づ之を論證するの困難あればなり、故に吾人のあるべき性即ち理想は到底するに吾人の道理心(Vernunft)の示定する所ならざる可からず。予は澤柳氏が性に從ふ苦しくは性を養ふなど云はるゝ時には性てふ語に二三の異義即ち物の當にあるべき樣を性と云ひ又其物の最初の樣を性と云ひ、又其物に通常若くは最も屢々現はるゝ樣を性と云ふの異義あることを記憶せられんことを願はざるべからず。右の如く涵養の意義を助長抑制の兩作用に分析したるは固より未だ精しとするに足らず、分析の細密を求めんには此表裏の兩作用を更に分析するを要すれども、今の論點に取りては尚ほ深く分析し入るの必要なかるべし。

右陳べし所を開發推究し來らば、予は思ふ澤柳氏が予の意見に對して呈せらるゝ非難の點々は根據なきものとなるならん。予は學林第六號に曰へり「德育を施して人の品格(カラクテル)を形くるには二ッの事を豫定せねばならぬ即ち(一)人の性質は更へることが出來ると云ふこと(二)又其の更へ樣によりては一旦一ッの形を取た以上は尙ほ二度とは元の形に立戻らぬ樣にすることが出來ると云ふこと、此

て吾人の具ふる他の性にも着目せざるべからず。思ふに澤柳氏も右に掲げたる「涵養」の意義に同意を表せらるゝならん。何となれば氏は曰く「概すれば惡心惡行の萌すとあらば努めて自然の方法によりて之を制し之を芟り、善心善行の芽だも現れなば其機を失はず之を助長培養するの工夫を運らし云々」と、然らば德育を施すには助長培養のみならず、抑制芟除もまた必要なり、而して此兩樣の作用を過まらざる爲めには一の理想を立つること肝要ならん、何となれば吾人を生れつきの儘に放任するが德育ならばイザ知らず、助長芟除の作用をもまた缺くべからざるものとせば、何處に助長し何處に芟除すべきかを定むるの標準なかるべからざればなり。而して此標準即ち理想は何より得るかと云ふに之を吾人の性より得ると云ひ、若くは吾人の性即ち理想なりと云ふものあるも、余は別に之を非難せざるべし。但し其性てふ意義は吾人のあるべき性(nature as it should be)ならざるべからず。若し其性てふ意義にして吾人の最初に若くは通常に具ふるものを指さゝば余は其性を以て直に吾人の理想とし若くは其性より吾人の理想を案じ出すこと能はずと考ふるなり。何となれば吾人の最初に若くは通常に具ふるものは何故

唱ふる者にあらず。然らば何の點に於て氏と予とは議論を異にするか、之を知らんには先づ澤柳氏が用ひらるゝ涵養なる語を分析し來らざる可らず。涵養なる語はもと是れ比喩の語(即ち草木に水を灌ぎ之を育つるの比喩よりして來りし語)ならん。然らば則ち之を德育の論に用ひんには先づ宜しく德育に約して其意義を分析せざる可らず。思ふに德性を涵養するには一方に於ては其性を妨害する外部の障碍物を除き、又一方に於ては其性に力を與へて之を助長せしめざる可らず。而して外部の障碍物と云ふは決して外界に存するものに止まらず、內界に存しても德の妨害となるもの(即ち德性よりして見て外部の障礙物となるもの)は悉く之を其中に含めざる可らず。例へば一の感情の傾向(Inclination)ありて德性の發育を妨ぐる時は之を抑へざるべからず、又一の情慾過度に働くの習慣あるときは其習癖を除かざる可からず、之れ即ち德性の障碍物を除くなり、予は強ち或一の情慾若くは感情を全く拔き去れとは謂はず、何となれば德性の妨害となるものは必ずしも、或一の情慾若くは感情の存在にあらずして其の情慾若くは感情の或一の傾向又癖習にあればなり、約言せば德性を涵養せんには德性にのみ目を着けずし

に代へんとする乎。澤柳氏は德を喚起するにつけて知見と意思との相關するの矩合を如何に說明せんとするか。予は頷を長うして澤柳氏の說明を聞かんことを待つ。

右ソクラテス並にショーペンハウエルに關する議論は予の意見に對して澤柳氏の持ち出されたるものなるが、之は氏と予との爭論の主要の點にあらず寧ろ枝葉に亘れるものなるが故に尙ほ深くは論入せざるべし。此より直に澤柳氏が予の意見に向て非難を加へらるゝ主要の點に移らんとす。

澤柳氏の論據とする所は「德育とは人の德性を涵養するに外ならざるべし」との一語にあり。予は人に德性あることを否まざるの點に於ては澤柳氏に一步も讓るものにあらず、此點に於ては氏と予とは別に意見を異にせりとも思はれず、但し一步を進めて德性とは如何なるものなる乎、全躰性とは如何なるものなる乎と細密に尋究分析し來らば、或は氏と予とは大に意見を異にするやも知るべからず。然れども之は自ら別論に亘るを以て茲に論じ入るの必要なかるべし。又澤柳氏が德育は吾人の德性を涵養するの謂なりと云はるゝの點に於ても予は別に不同意を

氏の所說に育てるてふ如き意思の習練を含める複雜なる思想を注ぎ込むは是れ却てソ氏の所見の眞相を過るものなり、若しソ氏が德は敎へらるゝと云ふの意を道德の知見(又は明知、即ち獨逸語に云ふEinsicht)を起すの邊に約して解釋せずばアリストートルが其師プラトーの所說又プラトーの所說の由て來る所のソ氏の所說に反して習練(Uebung)に重きを置きて却て習練をもて知見に先つものと爲したるの意を解すると能はざるべし。借今說明せる如くにソクラテスの提出したる問題の意を解釋し而して此問題に對してソ氏の與へたる答を不十分なりとするも、澤柳氏の云はるゝ如くソ氏の答を見て「棄てゝ惜むべき思想にあらず」とか、又右の問題を見て「不要の問題」なりとか云ふは是れ決して妥當の言にはあらざるなり。蓋し如何にして德行を喚起し得るやとの問を細密に討究し來る時は到底する所、知見(若くは道理心)と意思(若くは行爲)との關係に屬する六ッケ敷心理的の問題に陷るべし。此難解の問題に向て先づソクラテスの與へたる一の解釋を見て直に棄てゝ惜むべき思想にあらずと云ふは是れ事を知る者の言なる乎。若し尙も澤柳氏はソクラテスの解釋を見て棄てゝ惜むに足らずとせば如何の解釋を以て之

ソクラテスに就きては澤柳氏は「なりもせば」の語を用ひて假定の上に止められたれば、氏がソクラテスの倫理說を如何なるものと解釋せらるゝ乎に就きては確たることを知るを得ず。故に此點に就きては彼此云ふの必要なかるべし。但だ予が嚮にソクラテスの提出したる「德は敎へらるゝもの乎」との問を倫理學上又德育の原理を討究するの上に於て肝要なる問題なりと云ひしに就きては更に數言の說明を加へざるべからず。ソ氏の倫理說又希臘倫理說一般の特點と謂ふべきは德行を喚起するの力として知見を重んずるにあり、ソ氏又「ストア」派の倫理說の如きは之を一方より見れば德と知見とを同一視したるの趣きあり、是れ倫理學の歷史家が希臘一般の倫理說を評して知力的 Intellectualistic と云ふ所以なり、是れ予が茲に事新しく講せずとも倫理學の歷史に通曉せる澤柳文學士の篤と承知し居らるゝ所ならん。然れども右ソクラテスの掲げたる問題の價値を明にせんが爲めに更に其倫理說の根本につきて一言を費やさんと欲す。ソ氏は以爲らく吾人若し明に善を善と知らば必ず之を爲すべしと、即ち之を近世の語に翻して云へば道德の知見 (moral insight) を起さば意思 (will) は自ら之に從つて動くとの意なり。此ソ

Unveränderlichkeit des Charakters を主張せざる乎、學士もヨモヤ否とは申されまじ、シヨ氏の倫理說には種々特殊なる點あれども、先づ他の事はサテ措き此品格不可變の說(即ち吾人の根性は如何にしても變はるものにあらず、惡き根性の者は如何に敎へ育つるも矢張り其根性は惡しかるべく、善き根性のものは如何なる事變に遭遇するも其根性の惡しきに傾くことなしと云ふの說)は是れ通常の考とは著しく異り居るものにはあらざる乎。若しシヨ氏の說の如くんば、德育は心を善くするにあらずして、唯だ行爲の外形を裝ふに過ぎざるべし。是れ果たして通常の考には格別反し居らざるものなるか。若しシヨ氏の說にして格別通常の考に反し居らずば澤柳氏が予の說なりと想像して非難せらるゝこと、即ち「德を見て外物となし、德育は即ち此外物を人間へ附屬せしむる方法」の如く考ふることは是れ通常の考に反せざることにして、之を非難する澤柳氏の意見が却て通常の考に反し居るにはあらざる乎。予は問ふ澤柳氏は尙も前言を維持して「シヨーペンハウエルの倫理說も格別通常の考に反し居るものとは思はれず」と云はるゝか、或は又「格別」てふ一言に賴り之に都合善き解釋を下して遁路を作らんと欲せらるゝ乎。

る所、文學士澤柳政太郎氏は同雜誌第八號に「德育の性質」と題する文を揭げて予の意見を非難せられたり。思ふに澤柳氏と予とは實際意見を異にする所あるならん。然し又恐くは氏の余を誤解し居らるゝ所もあるならん。兎に角再び右の問題を論じて双方の思想を明にするは必要なることと思惟す。

澤柳氏が余の意見を非難せらるゝの點は種々あり、中には倫理學の歷史に關して先哲の所說を解釋批判するの點に於けるもあり、例へば氏の言に「ソクラテスが德は敎へられるものなりと云へることも其敎へると云ひしは育てると云ふことゝ離して云ひたることなりもせば直に棄てゝ惜むべき思想にあらず又ショーペンハウエルの倫理說も格別通常の考に反し居るとも思はれざるなり」とある所の如し。澤柳文學士はショーペンハウエルの倫理說を見て格別通常の考に反し居らずと云はるゝが學士はシヨ氏の說を如何に解し居らるゝか。予は曩に學士とは正反對の解釋を揭げて左の如く云へり。「然しショーペンハウエルの說は餘りに通常の考に反して居る故玆に委しく論評せずとも何人も其の偏癖のある所に氣付くべし」と。(學林第六號五頁、本書第五〇四頁)予は學士に問はんと欲す、シヨ氏は品格不可變の說

なり。現今の教育の組織は道徳心を練磨する場合を與へることに注意してある乎。若し此に注意してないならば倫理科の如きは實に益に立たぬものと云はねばならぬ。昔の書生が有識高德の聞こえある老先生を慕ふて其周圍に集り來たつて師弟の約を結び又弟子同士の間には同門の門弟たるわけを以て固き交を結びし時などは今の如き殺風景なる學校よりも道德心を練磨するの場合は遙に多かりしなり。我國に歐米の學校組織を應用したる以來教育の躰面には著しき進步を爲せしに違ひなし、然し或點々には頗る疑團を懷くべきこともなしとせず。何樣學校の教師が御役人の心持を爲し雇はれ人の樣に思ひ居る時には其學校は德育に最も適當のものでないことは火を見るよりも明ならん。

(明治二十三年三月發行、學林第六號)

德育上の意見に就いて澤柳文學士に答ふ

(其二)

予は學林第六號に「德育について一言」と題する文を掲げて德育上の意見を陳べた

＊即ち前掲の論文也

乎、又注意せば多少の結果はあらざる乎、現に德育を貴ぶの眼を以て小中學の教師(殊に倫理科の教師)を選定し居る乎。倫理に明なるよりも寧ろ品格上生徒の尊敬を惹くに足る人を得ば其功なしとは云へざるべし、殊に田舍の小學などにては書生成り上がりの教師よりも寧ろ村で有德の聞えある(漢學先生でもよし寺の和尙でもよし)長老に修身の教を依托せば多少のしるしはあらざる乎。

前に少しく理論的に陳べたる所からして特に讀者の注意を引かんと思ふことは、現實に効力ある德育を施すには道德心を練磨し道德の感情を働かし道德的の行爲を要する塲合を(教育を受ける者に)與へねばならぬと云ふことなり。道德的の行爲を要する塲合を與へることなく從つて道德心を練磨することなくては如何に倫理を說き如何に是非を論じても其効能はなかるべし、如何に理解力を鋭くし如何に感情に訴へても其解したることは單に理解に止まるべく其感じたることは單に感情に止まるべし。若し知力的倫理說又は感情的倫理說一方の論據からして吾人の道德的の行爲を惹き起さんと思ふ時は決して其望む所に達することは出來ざるべし。人の行爲を惹き起すに最も効力のあるものは其行爲を要する塲合

一轉させねばならぬ、德育を專らとする(寧ろ唯一の目的を有德の品格を作ること
に置くヘルバルト主義の)敎育の組織を先づ小學から始めねばならぬ。
右は敎育全躰の組織にかゝることと故容易く行はれるものにはあらざるべきが、尙
ほ少しく手近くして行ひ易きことはあらざる乎。過る年文部省にて師範學校及
尋常中學校の敎科書として倫理書を編纂されしが、其目的は此書によりて生徒を
して善惡是非の何たるを知らしめ善を爲し惡を避けしむるにありと云ふ理論を
敎へるよりも寧ろ實行を期するにありと云ふ。果して敎科書にて其目的を達し
得らるゝ乎。前に陳述したる所によれば敎科書などは先づ第二の事と云はねば
ならぬ。文部省の意もまた敎科書に殊に重きを置くと云ふことではなく、德育を
施すに當つて只だ其便益を增す爲めに編纂されしに過ぎざるべし。德育を施す
には書物よりも人物を擇ぶべきことは誠に見易き道理ならんが、或人は是れまた
言ひ易くして行ひ難きことと云ふならん。固より行ひ易きことにはあらず、又今
の如き氣風の敎育の組織では殊に行ひ易からぬことならん。然しながら小中學
敎師の選定に今よりも尙ほ一層德育的敎育の眼を以て注意することは出來ざる

い時分から始めねばならぬ又專ら習慣の力を利用して施さねばならぬ、如何にとなれば性質を固めるには習慣よりも尙ほ更に强大なる力のあるものとてはなければなり。故に德育を施すに何よりもなくてならぬものは練習と云ふことなり。德を行ふ癖を付けるには德を行ふに若くはない、德を敎へるに最も善い方法は德を行はするにある。斯く云へば或は奇異に聞えるかも知れぬが、德育の秘訣と云ふものは如何に考へるも此より外にあるべしとは思はれず。德を行ふによりて始めて眞に德の何たるを知り德の行ふべきを知り又德を行ふの力を得る也。

右云ふ所から考へると家庭の敎育又小學の敎育から離して中學などで德育を施くことの到底出來ぬことがわかる。小さい時分から德育を專らとする敎育の組織の下に育つたとのない者を中學に居る時に德化せんとするのは隨分無理なる話である、今當路の人々は中學などに倫理科を置くは置くものの其取扱ひ方にほと〳〵困却し居らるゝ樣に見ゆるが、今の儘にては到底一朝一夕には適當なる策を案じ出すことも出來ざるべし。先づ敎育全躰の方向を今よりも尙ほ著しく德育的に向けねばならぬ、まだ大に知識的に傾いて居る今の敎育の方向を目立つ程

德育を施すに取つて頗る注意を置くべきことである。然し茲には前にも云ふ通り殊更に倫理學上の議論を爲す積りにあらざる故、委しく感情と道德との關係をしらべ、感情的倫理說と知力的倫理說との論據を相比較して其得失正否を論ずることはせざるべし。直に他の論點(殊に肝要と考へられる論點)に移つて少しく思ふ所を陳述せん。然し次に移る前に一言し置かねばならぬことは、茲には知情意の働を別々にする樣に見ゆる所もあれど然し決して情は全く知の作用を假らず意は全く情の作用を假らず各〻獨立に働くと云ふ意にはあらざるなり。

德育を施して人の品格(カラクテル)を形づくるには二ッの事を豫定せねばならぬ。即ち(一)人の性質は更へることが出來ると云ふこと、(二)又其更へ樣によりては一旦一ッの形を取つた以上は尙ほ二度とは元の形に立戾らぬ樣にすることが出來ると云ふこと、此二ッの事を假り定めねばならぬ、何故なれば有德の品性を作るには元來の性質が之に障礙を與へる塲合には其性質を矯め直さねばならぬ、又矯め直して成り立つた品性が確固として居なくば之を其品格と云ふことは出來ぬ。此道理から考へて見ると、德育と云ふものは人の性質の最も更へ易い時分(即ち極く少さ

し道德は敎へられるもの乎と云ふ問題を揭ぐるに就いては、其說はソクラテス等の說と相照して、此問題の意味又價値を明にするには大に用あるものと思はるゝなり。

茲には殊更に倫理學上の議論を爲す積りにはあらざる故、猶委しく右等の問題に立入ることをせず、又全躰道德とは如何なるものかと云ふ問題にも立入らず、假りに普通の考に從つて人は多少敎に由つて眞に德行を爲す樣になると定め置かん。此事を假定した上にて(思ふに此事を假定するには甚しき非難もなかるべし)尙ほ眼前に橫はり居る問題は如何にせば道德は敎へられる乎と云ふことなり。若し之を敎へる仕方が只だ(或は專ら)道德の何たるを說き聞かすにあるならば其効力は實に微々たるものなるべし。單に(或は專ら)知力に訴へる事柄は總じて人の品德を形づくるには力なきものと云ふことは茲に殊更に論證せずとも實際(理論上では兎も角も)人々の皆承認する所ならん。然らば、知力に訴へて効果が少なければ感情に訴へては如何と云ふ考が必ず起り來るべし。感情は人の行爲に甚しき差響を生ずるもので、殊に感情的倫理說(ゲフューールスモラル)の論據から考へると此點は

行狀が更はるばかり、根性は如何にしても直るものにあらずと云ふ思想を最も大膽に主張するはショーペンハウエルの倫理說なり。ショーペンハウエルの考にては人の行は其品性の發表したるもので、其品性は人々皆生れ付いて具へて居て微塵も變はるものにあらず、如何樣なることがあるも利己的の性質の人が一刹那の間なりとも眞に利他的となることはなく、又眞に利他心のある人が苟にも其利他心を失ふと云ふ如きことはなく、只だ知識の優劣に從つて其行ひ樣に巧拙の差があるのみ、道德上の價値は毫しも增減するものにあらず。他人の持物を盜んで居た者が盜みは到底己に害あつて益ないことを悟つて(即ち自分持前の利己心からして)其盜みを止める時は成程外形の行狀は更はるなれども、ショーペンハウエルの說から見れば、其行狀は毛頭も善行たる性質を帶びるものではなし。されば其說では道德は敎へられるものではなく、又假りに强ひて敎へられるものと云ふことが出來るとするも其意味は通常の意味とは大に違ふ故、同じ德育と云つても餘程意味を更へて解釋せねばならぬ。然しショーペンハウエルの說は餘りに通常の考に反して居る故茲に委しく論辯せずとも何人も其偏癖のある所に氣付くべし。但

ことは敢て言ひにくきことにはあらざりしなり。又或儒者等が致知格物の論に基いて人は善を知れば必ず行ふ、知つて行はぬはまだ眞に知らぬからであると云ひしもソクラテスと同じ傾きの思想を表はせるにて、若し實際此等の學者が云ふ通りならば、成程道德は敎へられるものに違なく、又之を敎へるには只だ事物の道理を細かに、明かに說き聞かしさへすれば、それでよき筈ならん。然し實際はしか行くものにあらず。如何に明に善を知るも必ず行ふものではなく、却て知りながら行はぬことの多くあるは實驗上の事實として孰も承知することならん。儒者輩の議論の樣に、行はぬはまだ眞に知らぬのであると云へば云はるゝものの、之は事實を說明せずして單に事實を否むと云ふものである。

右等の思想を追ふて深く考へると、實際道德は外から何程仕付ることの出來るものか、敎へることの出來るものか、若し出來れば如何なる意味にて出來るものか、如何なる仕方にて出來るものか等の問題は隨分むづかしくして又甚だ肝要なるものとなるなり。

人は敎に由つて心底から善人ともなり又惡人ともなる者ではなく、只だ其表向の

教育に傾いては居るが)まづ倫理科と云ふものは決して忽にしてはならぬと云ふことだけは少し教育に心を用ゆる者が概ね皆承知することとはなれり。倫理科には注意せねばならぬと云ふ考が益〻明になるに連れて、益〻大問題となつて來るのは、去れば此倫理科を如何にすべきやと云ふことなり。今の倫理科を如何にせば可ならん、是れが當今の教育家の心中に蟠つて居る一大問題で、之には當路の人も實は大に當惑し居らるゝ有樣にあらずや。

少し深く又細かく右の問題を考へる時には必ず浮かんで來る他の一の問題がある、即ち道徳は教へられるもの乎。此問題は通常の考には多少奇妙に聞ゆるならんが、少し倫理上の理論に立入つて知解と徳行との關係を考へると是非とも浮かんで來る問題で、之に答をするは決して容易いことゝは云へぬ。是れ既にソクラテスの思想を勞したることで、ソクラテスに取つては道徳は一方から云へば事物の眞相を知るより何も外のものではなく又他の方から云へば吾人に取つて最も善きこと、最も爲めになることに就くの謂ひである故、知りさへすればそれに就くに相違なしと云ふ考からして、(ソクラテスに取つては)德は教へられるものと云ふ

德育について一言

初め我國に西洋の文明の入り來たつた當座は敎育の方向は專ら知識開發の一方に傾いて他の事は殆ど措いて顧みぬ有樣なりき。これは歐米諸國の驚くべき進步を爲して居る技藝や學術に初めて接した時のことで、其の時の事情から推して考へると、智識の輸入にのみ忙しくして他に念慮のなかりしも亦當然のことと云はねばならぬ。其頃の敎育と云ふ意味は只だ新奇の技藝や學術を敎へると云ふことで、昔の孝悌忠信の道などは凡べて往時の古びた事と一般、まづ不用の樣に思はれしなり。故に其時分の學則には倫理科など云ふべきものは殆ど有るか無いかわからぬ有樣でありしが、其後追々萬般の事に多少沈着なる考をする樣になり、又殊に儒佛の敎の衰へると共に社會全躰の風儀が亂れかゝる氣味も見えし所から多少當世の敎育の弊風に目の付く樣になり、永く國家の安寧社會の秩序を保たんには是非とも國民の道德を養はねばならぬ、敎育には德育を缺いではならぬと云ふことに氣付き來り又益〻氣付き來る樣に思はれる。今では(矢張まだ餘程知識的

きなり。多くの受感的の能力を發達せしむれば他人が各其得手に從つて作起したる事物を多く味ふことを得。他人と社會的の繫ぎの內にありて其生命を交換することを得。若し然からざる時に於ては各人不具者たらざるを得ず、他人の爲す事には無頓着とならざるを得ず、其生活は常に一調子を守つて毫も變化交換の快愉なかるべし。玄妙なる學理に無頓着なる、政治の變動に無頓着なるは共に敎育の其目的を達したる者にあらず、己れ政治家たらず己れ學者たらざるも他を聞て之にイントレストを有する迄には各個人を敎育せざる可らず。普通敎育を授くるとは卽ち之を謂ふなり。

右云ふ所によれば開明世界に缺く可らざる分業の弊害を敎育によりて脫することを得るなり。一方の長者となるも敢て不具者たるを要せず、具足者たると共にまた一方の能に長ずることを得。斯の如きを是れ名けて圓滿なる發達とは云ふなり。吾人をして此圓滿なる發達を爲さしむる者は只だ完全なる敎育あるのみ、只だ完全なる敎育あるのみ。

（明治二十三年四月發行、北光第六號）

教育問題の一要點と謂ふべき所なり。

思へらく教育は一多兩得の策を施し得と。

吾人の能力に二面あり受感的と作起的となり。事物を受感するは之を作起するよりも遙に易し。故に前者の能力は後者の能力よりも之を發達せしむること亦自ら易しと謂はざるを得ず、且つ兩者の能力自ら其趣を異にするを以て一物を作起するの能力を養ひ難き場合にも之を受感するの能力を養ふこと難きにあらざるなり。此等の理によりて考ふるに一の作起的の能力と多くの受感的の能力とを兼ね發達せしむるは一個人に於ても敢て爲し難き事にはあらざるべし。よし難き事とするも之を多くの作起的の能力を發達せしむるの難きに較ぶれば其間霄壤の差ありと云ふも可なるべし。然らば則ち教育によりて(少くとも幾分か)一多兩得の困難に打勝ち得る(即ち一に深きと共にまた多を棄つるに及ばず)と云ふを得。

右によりて見れば教育は吾人各〻をして多くの受感的の能力を發達せしめ、而して各〻の生得に從つて最も適當なる一方の作起的の能力を發達せしむる様に爲すべ

にあらず。明媚なる山川に對して其胸襟を洗ふの思なき者あり、千古の名畫名像に接して毫も歎美の情なき者あり、幽玄巧妙なる學術の發明を見聞しても毫も驚歎の念なき者あり、複雜なる歷史の變化を見、紛々たる社會の事變に接しても全く之に無頓着なる者あり、救ふなき鰥寡孤獨の號泣するを見て之が爲めに一擧手一投足の勞をだに取らざる者あり。此等は一は生得の分際性分に由ると雖も又一は(恐くは多くは)分業より生ずる偏僻の發達に原因せずんばあらず。然らば則ち分業(開明世界に缺く可らざる分業)は吾人をして遠く一方に發達せしむる代りに亦圓滿なる發達より遠ざからしむるの傾あるを免れず、吾人をして一方に能者とならしむる代りに他方に不具者とならしむるの傾向あるを免れず、(猶は一歩を進めて云へば)一方に長せしむる程他方に短ならしむると云ふも敢て不可なかるべし。

然らば則ち一方の能者たらんが爲め不具者となるべき乎、將た不具者たるを免れんが爲め能者たることを斷念せん乎。一に深からんが爲め多を棄つべき乎、多を得んが爲め一を棄つべき乎。一か多か、此兩者を兼得するの道はなき乎。是れ

みならず、若し名醫たらんと欲せば、醫術全般にすら其力を施すを得ず、醫術のうちにても其專門を限らざる可らず。昔は草根を以て一人にして百般の病痾に應じたるも、今は分業して或は外科醫、或は內科醫、或は眼科醫、或は婦人科醫、或は齒科醫、或は衛生醫たらざる可らず。純粹の學問に於けるも亦然り、物理數學生物諸科の學各〻幾多の專門ありて、或は電氣學者あり、或は「フォンクション、シオリー」の達人あり、或は寄生動物の專門家あるに至れり。

右の如く益〻分業の繁くなるに從ひ、一個人の專ら心を用ふるの範圍は自ら益〻狹くなるの傾なきを得ず、心を專にする處狹くなるに從ひ其發達は自然偏僻に陷るの傾向なくんばあらず。終日坐して算盤を彈く番頭、終日足をスリコギにして走る飛脚、其發達偏僻ならざらんと欲するも豈に得んや。身躰の上のみならず、心に於ても、分業の爲め發達偏僻の弊風を蒙ること少々にあらず。吾人の知力と感情とは固より全く別々に働くものにあらず、然れども亦一方の働を專にすれば他方の働の衰ふるは是れ明白なる經驗上の事實なりとす。知力の發達をのみ極むれば、遂に淚なき推理の器械たるに過ぎざるに至るも、亦決してあり得べからざることと

派の學術をのみ修むることさへも誠に面倒なることとなれり。中には百般の學術に通曉したりと云ふアリストートルやライプニッツの樣なる人が今も尙ほ無きには限らざるべけれども、是は誠に千萬人中の一人即ち極く僅々たる例外にて一般の人々に就いて云ふ時は、彼等は先づ算用の外に置いて可なり。

人間の能力に際限ある以上は、する事爲す事が複雜綿密になるに從つて益〻分業の行はるゝは蓋し自然の理なるべし。右に厚き者は左に薄くなるは是れ限ある者の脫し得べからざる約束なり。成程、吾人の能力は開化の進步に伴つて共に進步する者に相違なし、開明人の小兒は野蠻人の小兒に比して其生得の能力大なるに相違なし、故に野蠻人の小兒に比すれば一人にして多くの事に通曉し得るに相違なし。然し吾人の能力は如何に開發するも、天地の間知るべき事物の宏大無邊なるに比すれば到底比例を立つることは能はざるべし、社會の事物の複雜に進むの速なるに較ぶれば到底比例を保つことは能はざるべし。故に生得の才能富大なる者も今日に於ては(若し著しき學藝の上達を期せんと欲せば)勢ひ其の業とする處を大に區限せざるを得ず。一人にして醫を業とし農を業とし卜を業とし得ざるの

觀念即ち基督教又希臘哲學などから來た思想で養はれた觀念をもよく嚼わけて茲に有力なる又高尚なる道德の理想を明にすることは今の世の中に最も必要なることである。

(明治二十一年十一月發行、六合雜誌第百七號)

一か多か、教育の一要點

六藝に通ずることを以て教育ある者の榮譽としたるは、事々物々今の如く複雜を極め、今の如く分業の盛ならぬ昔の世の事にて、今となりては孰も諸般の藝能に通ずることを以て其榮譽とする者はあらざるべし、よし尙ほそを其榮譽とする者あるも、其達し得べき修業の目的とする者あらざるべし。是れ蓋し一藝一能を學ぶにも、今の世にありては莫大の勞力と時間とを費す上に人並に勝れたる才能なくば到底も其道の達人とはならざればなり。

技術や藝能の上のみならず、學問に於てもまた同樣にて、昔し學者と云へば何も彼も知らぬことなき人の謂なりしが、今は學問にも枝に枝がさして、中々只だ一門一

間の鑑とすべき者を作らねばならぬ。そして又其鑑即ち其理想は主として道德的觀念の上に建てねばならぬことは大概ね人の皆一致して居る所である。又基督敎(殊に獨逸で云ふ福音主義の敎育說)に云ふ樣に敎育の目的は神の像を人の心の中に形づくるにあるとするも、其神の像と云ふは、主として人間の道德的の理想を高めた者であるから、矢張り其敎育の目的は吾人の道德の念に其基を置くものである。

今迄述べた所に由れば敎育の主義には一方では總べて吾人の能力は皆それ自身の爲めに發達さするの價値があるとし又他方では敎育の上にては其能力悉くはそれ自身の爲に發達さすべき者でないとする別がある、又吾人の生れつきに有つて居る者は皆發達さすべき者で敎育の目的は吾人の天然の性を探究れはそれで分ると云ふ說と又之に反對する說とがある。然し何れの說にしても敎育の目的は主として(或は全く)道德の觀念に求むべきものと云ふことは同一である。さすれば現今我國の敎育に最も必要なることは道德の理想を明にすることである。

今迄孔孟の敎又佛の敎で養はれて居つた道德の觀念は勿論又廣く西洋の道德的

にあると云ふであらうが、予の考では佛敎を厭世的と云はれるのを恐ろしがるのが即ち淺はかな考で佛敎の價値は其厭世的なる所にある、煩惱即菩薩など云ふ議論が却て佛敎の世の敎化の上に有つて居る値價を損したのである。予は始にも云つた通り佛敎主義又基督敎主義の敎育に解釋を下す積りではなく只だ非天然的の敎育主義の例として玆に少しばかり說を爲したのみである。尤も基督敎を非天然主義と云つても決して其の主義の極端に走らねばならぬに定つては居ない。予の考へでは同じ基督敎と云つても極く最初の時と中世紀と又た宗敎改革後とは隨分大切なる點に就いても其趣を異にして居る樣に見える、又後來日本に基督敎が廣まるならば其基督敎は亞米利加や歐羅巴の基督敎とは隨分異つた趣を呈するに相違ない。そこで我國で謂ふ所の基督敎主義の敎育は如何なる敎育を指す者であるかはまだ是から定まる可きことであると云つてよからう。

非天然的の主義では勿論、天然的の主義でも敎育の目的を立てるには理想が必要である、何故と云ふに人間は其生れつきの儘を發達さすべき者であるとするも、如何樣に發達さすべきかは現在ある儘を見たばかりでは分らぬ、矢張り哲學的に人

分る。其考では人間は生れながらに墮落して居る者で其生れつきを其儘發達さしては眞正の人間と爲ることは出來ぬ、眞正の人間となるには其靈魂が一旦生れ更はらねばならぬ、又人間は此世で終る者ではない、此世は只だ後の世に行く準備に過ぎない、人間の眞の故郷は未來の世にあるから此世で敎育を施すには此世を終極の目的としてはならぬ專ら來世に行く用意の爲めにせねばならぬ。又基督敎で云へば敎育の目的は人間と云ふ理想を全うすると云ふよりも寧ろ人間に現はれて居る神の像を全うするにある、言ひ更へれば神の如く全くなるが人間の終極の目的である。さすれば基督敎では敎育の目的を示すものは人間の生れつきではなく神の啓示である、此考を英語で云へば「ナチュラリスチック」に反對して「シューポルナチュラリスチック」と云ふてよい。佛敎でも人間が此世に生れた儘では皆凡夫であるから修業をして菩薩とも佛とも爲らねばならぬとか、又彌陀佛の誓願の力に賴つて來世には彌陀の淨土に生れる樣にしなくばならぬとか說く所を見、又其總じて厭世的なる所を見れば佛敎主義の敎育も亦非天然的であらう。斯く云へば必ず或僧侶達は佛敎を厭世的などと云ふは淺はかな考で佛敎の眞相は「煩惱卽菩提」

然的の教育主義である。此主義に反對して人間が生れつき有つて居る者は皆善いもの皆價値あるものではない、其中に發達さす可きものあれば又却て撲滅す可きものもある、何を發達さし何を撲滅すべきかは人間の生れつきを見て知れるものではない、他に之を判別する者がなければならぬと云ふことが出來る、現に此主義を取る教育説も少くない。例へばプラトーの哲學から云へば人間の肉體又之に附き纏ふ凡べての情慾などは人間の本性とも云ふべき道理心の邪魔をする者であるから若し其哲學の眞面目の所に從へば凡べて情慾などは撲滅せねばならぬ。勿論非天然的の教育主義を取る者でも人間の性を全うすることに反對するのではない、只だ其眞實の性は人間が此世で生れついて居る所と同一の者ではないと云ふのである、即ち現在人間が生れながらに有つて居る者の中には其眞實の性を傷けて居るものがある、人間は生れながらにして多少其眞實の性から墮落して居る者であると云ふのである。プラトーの説にても人間が肉躰を有つて居るのは丁度天上の自由自在なる幸福の有様から墮落して此世の牢屋に這入て居る様なものである、と云ふ。又基督教の考を見ると非天然的の教育主義が更によく

紙數では出來ることでないから茲には其論述に立入ることはしない。

今も云ふ通り道德と云ふ觀念の廣い狹いで右に述べた二の方向が實際相似寄つたものと爲ることもあるけれども大躰の所から云へば道德を教育の唯一の目的とするかしないかは必ず教育の方針に多少の差響を生ずるものであるから之を以て教育の主義に二の方向を分つのは適當のことであると思ふ。然し何方にしても(即ちヘルバルト派の說では勿論、他の說でも德育を最も貴いものとする以上は)教育の目的を定めるに最も緻密なる關係のあるのは倫理說である、言ひ更へれば教育の目的は局る所倫理學の上から定めなければならぬ。さすれば基督教主義又佛教主義の教育を明に爲やうと思ふならば双方の教の中に籠つて居る倫理說を明にせねばならぬ。

前に完全の人と云ふことを解釋した中に人の天然に具へて居る諸の能力と云ふことがあつたが、此天然と云ふことについて又教育の主義に二の派を生ずる樣に思はれる。人が生來に具へて居るものは皆其適當の度に發達さすべきもので、人間の理想は人間の天性を考へ之を明にして始て知れるものであると云ふのは天

それ相應にそれ自身の爲に發達さするの價値がある、智は全く德の爲に發達さすべき者ではない矢張りそれ自身の爲に發達さすべき者である(只だ或は德の次に置くべき者であらう)。然し他の方の答から云へば教育の上にては(但し純粹に學術技藝を教ふる上にては如何にあらうとも教育の上にては)凡べての事皆道德の發達を以て終極唯一の目的とせねばならぬ、智は德の爲に又德を發達さするに入用なる程發達さす可きである。此第二の方向を取るのが當今彼の獨逸で最も勢力のあるヘルバルト派の教育說で、此說から云へば教育は德育智育躰育の三部分に分れる者ではない德育のみである、但し道德を發達さするに智識と身體との發達が入用であるから此等をも固より發達さするには違ひない、然し他の說とは其目的とし意味とする所が違ふ。但し教育の目的は德育の一端にあるとするも道德とは如何なるものを指すか、其中には如何なるものを含み居るかを說き明さねば其教育說はまだ明かではない。其所謂る道德の取り樣次第で隨分廣い意味にも取れて智識も其中の一部分となることが出來る。ヘルバルト派の說で云へば道德は五個の倫理的觀念から成り立て居るもので之を委しく論ずるには少々の

其記號の意味を說き明かさねば、實際敎育の方針を示すに左まで益することはない。敎育の目的を問ふ時に實以て問ひ度いことは如何なる人を完全なる人と稱するかと云ふことである。此問に對して「完全なる人とは天然に具へて居る諸の能力を各其適當の程度に發達さした人を云ふ」と答へれば前の答よりも尙ほ多少敎育の目的を明にしたるに違ない。此答の中に諸の能力とあるは何々の能力を指し又其適當の程度とは丁度何程の處を云ふかは敎育論の細かしき點に渡れば之は別論として措いて爰に尙ほ一つ問ふべきことのあるは諸の能力を發達さするに、縱令ひ其程度の多少はあるとも、敎。育。の。上。か。ら。云。へ。ば、其能力は各それ自身の爲めに發達さすべき者か否かと云ふことである。例へば知力は知力の爲に發達さし感情は感情の爲に意志は意志の爲に發達さすべきものである乎、將た諸の能力の中一ッの主となるものが有つて他は皆之が爲に發達さすべき者である乎。

右の問に對する答に由て敎育の目的に二の方向が分れる樣に思はれる。人間が具へて居る諸の能力の發達した結果を假りに智德の二に分けて論ずると、一方の答から云へば智德の間に段等の別はあるも(卽ち德は智より貴しとするも)双方も

用なるものはあるまい、世の光となる者は何時も明かなる思想である。殊に教育の主義などは之を漠然とした思想の中に打ち棄てゝ置くべき筈の者ではない。今我國に基督教主義又佛教主義の教育を稱へる人々は早晩其稱へる教育の主義に判然とした定義を下すの必要を感ずるであらう。

予は爰に基督教主義又佛教主義の教育に定義を下す積りではない、只だ夫等の教育を主張する人々は其主張する教育の主義に明かなる解釋を下すの必要があると云ふことに注意を促し、又夫等二派の教育ばかりではない凡べて教育と稱するものの目的と方針とに就いては明かなる思想を得ねばならぬと云ふことに注意を促し度き積りである。

教育の目的について明かなる思想を得る爲に今少しく其目的の根本の所に於いて如何なる異樣の方向を取ることが出來るかと云ふことを考へて見たい。何が教育の目的であるかと問へば先づよく聞く答は「完全なる人に爲す」と云ふことである。之は爲易い答ではあるけれども之ばかりでは餘り價値のない答である。何故と云ふに完全と云ふことは只だ人の望むべきことの記號の樣なもので更に

レーベルの事業を慕ひ其著書を研究するの精神ある女子はあらざるか、完全なる幼稚園を設くるの志ある女子はあらざるか、好良の教書を著し世を裨益せんとする女子は非ざるか。

（明治二十年四月、基督教新聞第一九五號）

教育の目的

基督教主義の教育又之に反對して佛教主義の教育と云ふことを聞くが此等は如何なる教育を指して云ふのである乎。一寸聞けば双方も善く意味の分つて居る樣に見えるけれども少し細かに考へて見ると中々よく分つて居るとは云はれぬ。如何なる目的を立て如何なる方針を取り教育學上の學理から云へば如何なる位地を占める教育を指して基督教主義若しくは佛教主義と云ふのである乎。未だ明かなる說明に接したことがない。通常世に用うる語は隨分漠然としたもので一々之に明かなる定義を下すことは到底出來ないことであらう。然し無知と迷さ混雜とは何時も漠然とした思想から生じ來る者と思へば世に明かなる思想程入

特に何人の負ふべき所なるか、吾人は曰ふ竈邊の炊烟を呼吸せず、井端の日光に膚を曝さず、明窓淨几、悠々閑々、書籍と紙筆を友とし得る女學校の生徒こそ實に將來此責任を負ふべき者なれど。　思ふに今日我國の女生徒は言ひ盡し難き幸福の位地に立つ者也、彼輩は無知と無氣力を以て自任し來れる封建時代の女子中より特に選抜せられし婦女子也、彼輩の姉妹中猶悲しむ可き、痛む可き、憐む可き位地にある者多きに非ずや、彼輩は豈思ふ所なくして可ならんや、彼輩は巧笑倩たり美目盼たるもよし、多情なる涙を流す事を力むるも惡しきに非ず、容色言動巴里の佳人を學ぶも敢て罪にはあらず、されども之をのみ以て今日基督教を信ずる妙齡なる婦女子の職務となすか、彼輩は豈思ふ處なくして可ならんや。　吾人は既に婦女子が童蒙用の教書を著すに尤も適當せる者なる事を陳述したり、されども若し彼輩に不適當なる所あらば必ずや彼輩が智識と文筆とに乏しきの一條ならん。　然れども吾人は今日我國の婦女子を指して無知無筆と云ふを好まず、有知有筆の天晴なる淑女たる事を得ると云ふを好む。　姉妹等よ請ふ自己の責任を思ふて奮起せよ。人生莫作婦人身百年苦樂由他人と歌はれしは是れ既に昔日のことならずや。　フ

づ父母を愛する事をば教へて而して後に其愛をば神に移す事を教ふ可きなり。彼の三位一体を教授するの一事は兎も角も、今時の童蒙用教書の書き方に於て大に改良すべき所あるは敢て予が喋々を待たざるべし。同じヨセフの話を綴るにも其綴り様によりては或は兒童を悦ばしめ或は之を飽かしむべし。若し兒童の宗教上の教育を以て自任するの人あらば予は其人に向て好良の教書をば著述せん事を勸めざるを得ず。

如何の人か兒童の爲に好良の教書を著はすに最も適當なる資格を有する。予輩は此問に答へて教育に志ある婦人なりと云はん。夫れ兒女を教ふるは主として婦人の職務にあらずや、兒女に尤も親しきは婦人ならずや、兒女に尤も悦ばるゝは婦人ならずや、近世有名なる心理學者サリー氏は童子用の書物中拙作の多きを論じて作者は概ね童子の心となり、童子の眼を以て事物を觀察する事を知らずと云へり。予は其卓見なるを覺知す。誰か最もよく兒童の心を知り、兒童の眼を以て事物を觀るに適せる人なる乎、婦人にあらずして誰ぞや。

兒女教育の道に通達し、好良の教書を著し、幼稚園を隆盛にするの責任は婦女子中

予輩一書を開き見しに其發端に神に三位あり父と子と聖靈なりと書き起せるを見る。是或は亞米利加邊の同種の書物に傚ひて作りしものならん歟。そは如何にもあれ予輩は神學先生も尙ほ說明に苦心する「ペルソナ」の事をば漸く東西を辨じ得る童子に語るの有益なるかを疑ふ。人或は曰ふ兒童固より三位の字を解せざるべしされども早くより斯く敎へなば後に至りて敎理を信ずるの手づきともなりなんと。是一應尤なる說の樣に聞ゆれども予は之を許して老婆說と云はざるを得ず。哲學者となさんとて未だ普通學をも修め畢はらざる者に後來會得の手づきともならんとの所存にてプラトーンの「アイデア」スピノザの「サブスタンス」を說き聞かす者焉にある。信仰動もすれば言ひ傳への信仰と化し、宗敎動もすれば遺傳の宗敎と變ずるは主として其の如き老婆心的の敎育に源因せずんばあらざるなり。歐米の宗敎史を繙て言ひ傳への信仰、遺傳の宗敎の如何なる弊害を及ぼせしかを知れ。語りて毫も其意の通ぜざることを敎へんよりは寧ろ孝行の敎訓を垂るゝに如かず。兒女其父母を愛するに先ちて如何程之に神を愛せよと敎ふるも決して解し得可き事にあらず。是蓋し人心發達の理法に背けばなり。先

ヨンとゼームスの名に躓きし事ある者なり、其人間の名なるかを疑ひし事ある者なり、その奇怪なるに氣付きてか一の行き過ぎたる反動を生じて近頃我國人の爲に編纂されし英語の讀本には力めて日本の人名地名及事跡を用ゐあるを見る。されども若し英語を學ばんとならば成る可く英國の人名地名に狎るゝをよしとするに、力めてそれらを省きたるは亦愚にあらずして何ぞや。此の如く愚にして奇怪なる書物と敎育法の尙ほ流行する我國なれば、宗敎上の敎育に於ても不完全なる所多きは勿論の事なり。然れども吾人は今日我國の子女をば基督敎のうちに於て敎育するの急務なることを深く知る者なるが故に敢て玆に一言せずんばあらざる事あり。

一言せずんばあらざる事とは何ぞや、童蒙に備ふる宗敎の書(リリジョスブックス)に乏しき事是也。年少の子女を集めて之を敎ふるの日曜日學校はあれども之を敎ふるに有用なるの圖書冊子幾何かある。たまたま兒童の爲に著述せる敎書あるも其文躰の拙きが爲に毫も其目的を達せざる者多きにあらずや。三四歲の兒女に「也」「可し」「故に」を以て固めたる文句を暗記さするとも何の益かある。大學中庸の素讀と何ぞ擇ばん。

研究も大に進捗して此頃は嬰兒的心理學(インファントサイコロヂー)てふ一門の心理學あるに到れり。獨逸のプライエル、佛蘭西のペレス等は此門に於て近時錚々たる學者なり。

我國近來基督教主義を以て設立せる男女の學校少からず、而して其校を管理する人達は皆教育の熱心家なるを知る、皆其校より教育家を出さんとの大望あるを知る、果して然らば宜しく教育學の研究を奬勵すべし。旣に之が研究に注目せる學校あるか或は之有らん予は未だ之を知らざるなり。幼稚園を開き居る者は皆一應フレーベルの事業と思想とに通せる者なる乎予は之を知らざるなり。

我國の教育に倘ほ不完全なる所多きは毫も異むに足らず。回顧すれば予輩は嘗て奇々怪々なる教育を受けし者なり。予輩は漸く東西を辨ふる頃より論語の素讀を授かりし者なり、漢書に眼を曝せる老先生も倘ほ解釋に苦む大學と中庸を讀みし者なり、予輩は意味なき文字を忘るゝの故を以てしば〳〵嚴師父の笞を戴きし者なり。小學校の設ありしより我國の教育大に面目を改めたりと雖も倘ほ奇々怪々の跡を絕たず、予輩は曾て小學にありて英語讀本を翻譯したるの讀本を學びし事ある者なり、予輩に親しき太郎と次郞の名をばよそにしていと疎遠なるジ

の一大奇書なる「エミル」を著はし天下の心目を一洗したりしより小兒の生活に莫大の價値あることを悟り兒童教育の方法を探究する者踵を接して出現し、瑞西にペスタロッチ出でて當時の教育家を風靡し、獨逸にフレーベル現はれて身命を小兒教育の一事に擲ち千辛萬苦を甘受したりし其有様は恰も小兒の爲に狂へるが如しとも評しつべし。彼始めペスタロッチの門に入り後大に獨得する處ありて遂に「フレーベル風」とて世に稱道せらるゝ一新流の教育風を起したり人若し近世教育家の泰斗を誰ぞと問はゞ吾人は、猶豫することなく、フレーベルとペスタロッチを指して之に答へん。

フレーベルが教育の新法を工夫するや專ら人心の作動、其發達の理合を觀察し、教育の術は其基礎を心理學上に置く可きものなることを認識せり。其新教育法の由て來る處は蓋しヘルバルト及べーネケ等の新流の心理學にありとす。ヘルバルト及べーネケが心理學の新路を開きたるは其初め之を教育事業に應用せんとの意に原因せり。夫れ教育の術と教育の學とは少時も離別すべきものにあらず手に手を執りて相共に進むべきものなり。小兒教育法の進步せしと共に心理の

だ其の歷史的方面のみを見ずして其の理想的方面を考ふれば斯くの如く言うて、可なりと考ふ。

(明治二十九年一月發行反省雜誌第十一年第一號)

兒童の教育を論じ並せて婦女子に望む所あり

今を去る五十年前ブランケンブルグの近村にてフレーベル初めて「キンデルガルデン」(幼稚園)を開きしより大に、兒童教育の面目を改め、今は歐米諸國到る處として幼稚園の設置あらざるはなく、フレーベルの思想は遂に波及して我國に迄傳來し近時處々に幼稚園の設あるを見るに至れり。

そも〳〵歐米諸國の教育家が兒童の教育に注目し其方法を硏究し來りしは百年以來の事にして、其以前に於ては小兒を教育するの道も青年を教育するの方法も其間にさしたる區別を置くことなく、三歲の小兒に敎ふるに十歲の童子も尙ほ難んずるの書を以てし、小兒の日月は毫も惜からざるものの如く空々如として之を經過せしめ敢て顧みることなき有樣なりき。ルーソー一たび得意の筆を揮ひ千古

種の宗教的情熱あるを見る也。

吾人の理想的生活は是れ道德と宗敎とに共通せる骨髓なり。予輩は理想の如何に漠然たるに拘らず之を追ひ求むることを離れて眞實に道德なく又宗敎なしと考ふ。故に予輩は一方には宗敎に依らざる道德を無價値なりと見ざると共に又一方には道德より宗敎的趣味を拂ひ去らんとせず、寧ろ彼れと此れとは同一の生氣によりて保たるゝものなりと思惟す。一方には道德を以て冷かなるものと思はざると共に又一方には宗敎を以て徒らに迷信的狂熱と見ず。眞實の道德には宗敎の生氣の通へるあり、眞實の宗敎には道德の生氣の活如たるものあり、何となれば彼れも此れも吾人の理想的生活の同一の流に外ならねばなり。但だそれが社會に於ける自他の關係に現れたるを道德と云ひ、それが吾人の萬有に於ける位置を感ずるところに現れたるを宗敎と云ふ。宗敎と道德との形狀はさまざまなり、又その形狀に於いて實際大に相離れんとしたることなきにあらず、然れどもその正當の性質に於いては應に今云へる如く一に貫かるゝものとなるべき也。其の雙方の進步は其の共に吾人の理想的生活の流として相聯ることを要する也。徒

めに悲喜し之がために死するとあるは、精神界の著明なる一面なり。吾人は雷に科學者たるのみならず又詩人たることあり、分子の數を數ふるのみならず又水聲鳥語の玄旨に耳を傾けんとす。詩想を空想と云ふもの、寧ろ其の者の精神の不具なることを證するにあらずや。吾人は理想のために熱するが故に之を追ひ之を得ることに無上の快樂を覺ゆ、然れども必ずしもその快樂を得んがために其の理想を追ふにあらず。義人は義のために死するを以て代へ難きの滿足を覺ゆべし、然れどもその滿足は只だ快感を得たるの滿足にあらず。忠臣は忠ならざれば安んぜざるべし、然れども若しその忠を盡したる時に感ずる己れの快感を感ぜんことを目的として忠を盡すと云はゞ、是れ豈能く忠臣の志を得たるものならんや。吾人は地上に生れ來たれる一種の動物に外ならず、然れども理想を念ひ浮べて之に向つて熱情を注ぐことをする動物なり、心を幽玄の境に遊ばしむることをする動物なり、無窮の向上心を懷ける動物なり。世に爲されたる高尙なる偉大なる事柄にして理想的情熱を動力となさゞるものありや。而して其の如き理想的情熱はおのづから宗教的光彩を帶び來たる也。科學者が眞理の探究に於けるにも亦一

道德は何故に此の宗教と全く相分離すべきものなるか。予輩は修德の志を懷いて力行する者を見る每に、又その如き志を懷ける者の夭折することあるを思ふ每に、社會の不公平が貧者と弱者と小者とを苦むるを看る每に、おのづから一種の宗教的向上心を起こさゞるを得ず。之を以て一個人の感想に過ぎずと云はゞいへ、此の如き感想が多くの人々の實驗の一部を爲し而してこれによりて多くの人々の動けるは社會の大事實なり。人生を語らんと欲すれば此の事實を看過すべからず。事實を重んじ實驗によると云はゞ之を輕視すべからず。實驗的根據に基して考ふと云ふ者動もすれば唯だ人生の一面をのみ觀て其の幽玄なる神祕的方面を顧みず、唯だ一向に之を以て空想に過ぎずとなす、豈此の如きを圓滿なる實驗的思想と云ふべけんや。予輩は宗教と云ふものを以て打ちつけに迷信となすの根據を見ざる也。

各自の快感と苦痛との分量を冷算するを以て德行の祕訣と思へるは、是れ亦吾人の理想的生活に眼を閉づるの致せる所なり。如何に理想と云ふものの漠然として捕捉し難く時によりて變じ又人によりて異なるも、吾人が之を追ひ求めたがた

しむるの力ありとするは少くも人情の琴線の一端に觸れたるものならん。而も其の如き信仰は吾人をして修徳の道に奮はしむるものならざる可からず。此の點に於いて宗敎が道德を離るゝは不可なり。

又假りに宗敎的道德又は出世間的道德と名づけて世俗の道德の上に位するものありとするも、其の出世間的道德を以て僧侶又は其の他の一階級の人々のみの能く守り得べきものとするは甚しく非なり。世間一般の俗人は下等の道德に安んぜざる可からず、唯だ出家したる者のみ高等の道德を守り得とするは、社會の道德的生活に不利なるや言を待たず。歐洲の中世紀には正さに僧侶と俗人との間に道德上其の如き階級の別ありとせられし也。

予輩は宗敎が一種の魔術的信仰として又僧侶的階級として社會の道德を害ふことを非とす。然らば道德は全く宗敎の趣味を脫すべきものなるか。予輩は否と答へん。如何に其の捕捉し難きも、又如何に其の迷路に走ることありとするも、又如何に其の或人々に於いては窒息し居れりとするも、吾人人類に宗敎的要求の存在することは否むべからず。社會の事實は之を否ましめざる也。而して社會の

ンは思へらく宗教に依れるものの外に眞價ある道德なしと。今云ふ論者等は思へらく社會的道德を維持するの方便となる外に宗教には價値なしと。アウグスティンは思へらく吾人の私意私欲を超越したる神意に從ふ是れ道德の神髓なりと。所謂自然派の論者はおもへらく各自の快樂を求むる事の外に德行なしと。

以上陳べたる所は道德と宗教との關係に就いて主張さるゝ數種の論旨なるが、今はこゝに一々之を詳論するを得ず、但だ之に對して予輩の思考する二三の點を掲げんとす。宗教と道德とは假りに別の根據及び範圍を有するものとするも、其の全く相離れて宗教的信仰の厚きと道德の修まれるとが相關せざるものとなすは明に非なり。世には神佛を念ずるの心厚く後生を願ふの心深くして甚しく社會的道德に缺けたる者あり。而してその如き宗教的信仰が社會の下層に少からぬ勢力を有することは吾人の目撃する所なり。故に德行を强ふることを爲さず却つて品行は修まらずとも唯だ一種の魔術的信仰によりて安樂往生し得ることを教へざる宗教は下等人民に勢力を有するに至らずと考ふる者さへあり。吾人の孱弱にして而も吾人の職責の大なることを思へば、自力の難行の外に吾人を濟は

に從へば吾人は先づ道德的確信ありて而してそれを基として宗教的信仰を立て得るなり、即ち道德の何なるかは宗教によらずして知了せられ、而して宗教は道德を措いて別に其の內容を有せず、但だ道德を神命と見る是れ宗教なり、宗教を守ると云へば道德を守ると云ふ事の外に出でず、但だ德行を單に吾人の理性の命ずる所と見ずして神の命ずる所と見る是れ宗教の道德と相異なれる所なり。道德の外に別に宗教的信仰を立つるを要せず、宗教は唯だ「情熱を添へたる道德」の謂ひなりと考ふる者あり。是れカントの所見よりも更に一段宗教を離れたるもの也。而もマシウ、アーノルド等は尙ほ「正義に與する力」の世界に働くことを說けど、或論者は都べてその如き觀念を以て空想なりとし唯だ現に吾人の社會に吾人の自ら褒貶賞罰するものの外善惡と云ふものなく又それに對する應報なく又素より神明といひ天道といひ正義に與する力と云ひ不死の靈魂といふ如きものなしと考ふ。此の見解に從へば宗教は全く迷信にして唯だ愚民多き世間の道德を維持するの方便として益あるに過ぎず、知識さへ進步すれば世間の道德の外に宗教と云ふものを要せず、又道理上その如きものを信ず可からざる也。アウグスティ

自然に具ふる理性若しは道心(即ち所謂吾人の自然の光によりて發見する自然の法則)に基して立つべきもの也、但だ之をして實際に勢力ある者たらしめんには宗教上の信仰を假るを要す、即ち人世を照覽する神明ありて吾人の善惡業に對する賞罰を明にすと云ふ事を立せざる可からずとする、是れ前世紀の英國の道義學者の多く主張したる所にして、其の見に從へば道德と宗教とはおのづから其の根據と範圍と事柄とを相異にすれど前者をして吾人の實行上有力のものたらしめんには後者に須つ所ありとする也。

カントはおもへらく道德の外に別に宗教的信仰の根據なし、但だ吾人の道心の要求として宗教的信仰を立つるを得、道德が宗教に基するにあらずして宗教が道德に基して立つなり、吾人の道心は至善に達せんことを必須とす而して至善は德と福との契合するに成る、德と福との契合を必せんには天道の是ならん事を要す、又吾人の道心は道德的義務を全うせんことを必須とすれど、吾人は現世に於いて吾が德性を完うして缺くる所なきに至ると云ふべからず、故に道德的要求として死後の存在あることを信せざるべからずと。斯くカントは考へたり。されば彼れ

にして罪惡に浸染せり、人間以上の力によりて此の罪惡を脱せざる限りは眞に一善をだも爲すの能なき者なり、世俗の所謂(吾人の墮落せる自然のまゝの狀態に在りて爲す)德行は至善至正なる神明の前に在りては分毫だも價値なきもの也、吾人をして此の如き狀態より脫せしむるものは即ち宗敎の力なりと、斯く考ふるは是れ西洋にありてはアウグスティン風の思想にして、これに從へば宗敎的信仰に依りて生起せるものの外に眞價ある道德は無きなり。

かほど迄に世間的道德と宗敎的道德とを相斷たず却つて吾人の自然の道心に從うて爲せる德行に幾分の價値を許せども、未だ之を以て吾人の滿足すべきものと爲さず更に宗敎的信仰に依れる特別の道德の其の上に添はり來たるを要すとなすは、是れ歐洲の中世紀思想の代表者たるトマス、アクイナス等の所見也。　これに從へば世間的(即ち特に宗敎の信仰に依らざる)道德は決して無價値なるにはあらざれど、吾人は唯だこれを以ては己れを全うするを得ず更に其の上にその冠として神助に賴りて始めて修め得らるべき宗敎的道德を加ふるを要すとなす也。

別に宗敎的道德と名つけて世間的道德の上に置くべきものあらず、道德は吾人の

宗教と道德

編者曰く本編はもと『所思斷片(一の舊き問題について)』と題せられたるをかく改めたる也

或は曰ふ宗敎なき道德は無力なりと。或は曰ふ道德の外に宗敎あるべからずと。往古の社會には宗敎的信仰及び儀式を離れて道德といふものあらざりしが、今は道德を以て宗敎を是非するの標準となさんとす。道德と宗敎との關係は既に一の古めかしき問題となれりしと雖も、尙ほ久しく一要問題として識者の考慮を煩はすならん。道德は必ずしも情熱を缺けるものなるか。宗敎は必ずしも幼稚なる人心を支配する迷信的勢力として過ぎ去るべきものなるか。此の兩者は其根本性質を異にせるか、或は相扶けて始めて各自の職分を全うし得べきものなるか。委しく此の問題を論せむには一方には宗敎學に他方には倫理學に踏み入らざるを得ざるが故に、こゝには敢て之を究明せむとせず、唯だ聊かそれが吾人の理想的生活に對する關係を考へんと欲す。

世は墮落せり、其の現在の自然の狀態に於いては悉く腐敗せり、吾人は生れながら

思想に限られざる所ありて始めて宗教は其の本職を全うすと謂ひつべし。宗教の變動すべきは獨り我が國のみにはあらず、歐米諸國の宗教の前途も刮目して見るべきものあり、然れども種々の事情よりして宗教の問題の特に我が國に於いて考ふべきものある也。

以上は唯だ宗教の前途の理想上の方式を描けるのみ、之にこれを活かす所の内容を與ふるは是れ宗教的天才のことなり。而してその如き天才の起こるまでは、一は佛教及び基督教の在來の諸宗旨が各々其の感化の廣く及ばんことを勵み、又一は微弱ながらも有志の者相集りて其の中より新精神新活氣の生まれ出でんことを求むるの外なし。前者のためには諸種の實際的傳道方策の講ずべき者あらん、後者のためには予輩は本誌前號に釋宗演師の云はれたる耶佛兩教徒の懇話會なるものの起らんことを希望して已まざる也。*

(明治二十九年八月發行、日本宗教第二卷第二號)

* 本誌とは「日本宗教」をいふ。

の法門となる、その說く所の形に於いては佛教に頗る取るべきものあるなり。但しその煩瑣に流るゝの弊には倣ふ可からず。新宗教起こるも未だ俄かに理想的宗教を成すとは考ふる能はず、但し之れに近つかば宗教の一進步ならん。

宗教の需要　教育の進みたる社會は遂に宗教を要せざるにはあらざるか、惟ふに或人々の宗教は其の哲學思想の一面と同化せん、其の哲學の一面と其の人々の純然たる宗教とは相離れて存在せざらん。哲學には宗教的ならぬ方面あれど亦宗教的なる方面のあることを忘る可からず。而して哲學思想を懷かざる社會多數の人々の宗教は哲學の宗教的方面と其の形に於いて相異なるべきも理想的宗教に在りては要するに一味のものたるべし、些も神祕を含まざるものは宗教の眞相を成さず。宗教を以て社會を利するに外ならぬものと謂ふは必ずしも非ならず、然れども謂ふところ社會の利益は人性の神祕的方面を排斥しての謂ひならば、其の說非なり。其の如きの見は未だ宗教を解せざると共に人性を解せざる者なり。但し人によりて性質上此の神祕的方面の至りて微弱なるものはあらん、猶ほ音樂の趣味に乏しきものあるが如し。又宗教には宇宙的方面あるを要す、國家的

は決して無謀の事にあらずと考ふ、

新見地よりするの融化　　宗教の革新は如何にして成就さるべき。調和といひ折衷といふ、或意味にては極めて微弱なる者にして民心を振作するの大動力となる能はず。然れども又或意味にては宗教の進歩には在來の主要なる宗教思想の調和を見ると云ふも不可なし。但だ其の思想を新見地よりして融化し了するを要す。折衷の微弱なるは唯だ在來の相異なれる思想を接合すに止まりて、之を新見地より融化し了せざれば也。如何なる思想を取りて如何なる新見地より之を融化すべきかは、宗教的天才を待つて始めて定まる。

宗教の段階　　宗教の革新を云ふ時に必ず來たるべき問題は、其の謂ふ宗教は社會の如何なる部類の人々の宗教なるかと云ふことなり。一宗教のみを以て社會の全躰を蔽ひ得べきか、予輩は下等社會の宗教も上等社會の宗教も全然同一にすべしと云ふは畢竟するに空論なりと考ふ。到底其の形に於いて多少の差別はなかる可からず、而も理想的宗教は多少の差別を含みて根機の差別に應じながら尚究竟すれば同一味のものならざる可からず、疊めば一乘の妙旨となり開けば三千

守的なりと謂はる、されど新宗敎といふものを以て全く在り得べからざる無意義のものと考ふるは一種の宗敎家の迷妄なり。佛敎を婆羅門敎に對し基督敎を猶太敎に對して新宗敎といふ意味にての新宗敎は、曾に在り得べきのみならず、宗敎界になかるべからざる現象なり。基督敎起こらず佛敎起こらざりし時に於いては人或は猶太敎以外に、婆羅門敎以外に新宗敎は起こる可からずと思惟したりしならん。宗敎進化の歷史を觀れば基督敎の後に、佛敎の後に、更に之よりも大なる新宗敎の起こらずと云ふべき理由何處にある。ホメーロス如何に大なりと云ふも、ダンテ如何に大なりと云ふも、吾人の詩心は遂に之に滿足せず、少くも他の方面に於いて更に吾人を滿足せしむべき詩才の起こるあり、豈に宗敎界にのみ新天才の起こらざらんや。今にして新宗敎を云ふも、是れ決して唯だ痴人の夢にあらざる也。予輩は宗敎の前途には何等かの革新なかるべからずと考ふ。或は云はん根本義に於いては革新ある可からずと、然れども何をか根本義といふ、固より變せざるものはあらんも、新宗敎と名づけ得るほどには變じゆくなり。是れ宗敎進化史の證する所にあらずや。予は我が國の前途に於いて宗敎の革新を待ち設くる

本宗教」記者の貴問に答ふといふにはあらねど、聊か卑見を吐露せむと思ひ返したり」予がこゝに簡略に陳述せむとする所は、彼の六個條の一々に着して言へるものにはあらず、唯だ「日本宗教」記者の示諭に接して予の想起したる二三の事柄を列擧せるのみ。

日本宗教の前途如何といふ問題に答へて、今日如何なる宗教を選擇せむと云ふ論は無用なり、そは宗教そのものが到底無用なれば也とか、又は我が國の宗教は某教の某派に限るそは其の外に一として正當のものなければ也と云ふ如きを以て若し滿足するを得ば、予は「日本宗教」記者の揭げたる六個條の一々に無造作なる返答を爲し得しならん、然れども予が所信は予をしてその如き無造作なる返答をえ爲さしめざる也。

宗教の革新　　宗教は或意味にては新しく造り出ださるべき者にあらず、在來の信仰に基かざる可からざる所あり。宗教は傳統を貴ぶ。革新といひ改造といふも全く舊物と相斷つを得ず、これと相結びて始めて其の事の成就せらるゝは獨り宗教のみにはあらず。然れども宗教は殊に守舊に傾く所ある故に、其の性質保

裂あり、予は今の宗教界を見て寧ろ分裂の時代にありと考ふ。如何に一致を裝はんとするも、事實は之に違背し行く。假令ひ遠き將來に於ては今日に勝れる大合同を望むべしとするも、今は寧ろ分裂を望まん。分裂の大風潮に乘つて進む、是れ時務を知れる者と謂ひつべし。分裂は患ふべきにあらず、將來の高等なる一致の階梯なればなり。

（明治二十七年四月發行、六合雜誌第百六十號）

宗教の前途

日本宗敎記者この頃日本宗敎の前途奈何といふ問題を掲げ、六個條の事項に對して廣く江湖の意見を求めらる、予輩の如きも亦記者の示諭を辱うしたれども、予は之に應ずることに躊躇したり、そは之に應ずるは是れ取りも直さず日本宗敎の前途に關する經綸を建立するに外ならず而して予はこれを建立し得るの位置にあらずと思惟したればなり、然れども予や宗敎の事には常に意を注げるもの、且「日本宗敎」の發刊せられたる趣意に對しては深き同情を有し居れる者なるを以て、敢て「日

や。學者も傖夫も敎會にありては同一信徒なりと云ふは或は美しき理想ならんも、現今の社會に在りて實際益〻行はるべき事なるか。上下の宗敎は分離せざる可らず、又現に分離しつゝあり。宗敎の分離と共に、又布敎を以て任ずる者も分離せざる可らず。社會の複雜なるに從ひ宗敎家の中にも分業の行はるゝは毫も怪しとするに足らず、然るに我が信ずる所をその儘に說き出すは下層の人々には適せずと知りながら、尙ほ我が信仰を裝うて凡百の信徒を繫がんとする、是れ今日說敎家の或部分に行るゝ流弊にあらずや。其信ずる所旣に千里の隔あり、然るに尙は姑息の策を施し破綻を彌縫せむとする、是れ當今多くの敎會をして不振ならしむる一大原因にあらずや。心中互に反目しながら尙ほ相愛する兄弟と呼ぶ、之を聞く者は豈に幾分の可笑しみを感せざるを得んや。當今の要務は先づ思ひ切つて分離するにあり。眞誠の大一致を望まば先づ彌縫を止めよ、思ひ切つて分離せよ、分裂せよ敎勢の萎微せむことを憂ふる勿れ、是れ却て活動進步の段階なれば也。

予は固より永遠の分裂を主張するにあらず、分裂と一致と相ひ交〻し行く是れ社會萬般の事物の進步する順序なり。分裂の後には一致あり、一致の後には更らに分

物と有脊椎動物との差別は亦巨大ならずや。宗教の進化が數多の宗派を生ずるは動植物の進化が其種類の分離を來すに譬ふべし。一致の上に一致あれば差別の下には亦差別あるべし。佛教と云ひ基督教と云ふ名稱も、遂に千差萬別の種類を包含する動物界若しは植物界てふ如き宏大なる名稱と異るなきに至らずや。而して基督教にも佛教にもあらずして而かも別に一新派を爲すものの生起するは恰も動物とも植物とも名く可らざる生物の數多存在するに似ずや。

或は云はん宗教は權威を以て治むべく、上よりして獨斷的に敎ふべきものなり、故に整然たる信條を要し莊嚴なる制度を要す、否らずんば何によりてか社會下層の多數の人々を繫ぎ得ん、宗教の力ある所以は討究に非ず、信仰にあり、懷疑にあらず斷定にあり、批評にあらず遵奉にありと。予は此論者の言に一理あることを疑はず、然れども社會全躰の宗教を擧つて其言の如くあるべき者と云ふは非なり。社會上層の宗教は亦おのづから異る所なくんばあらずエものマルソン、カーライルに耳を傾くる者は宗教の範圍外に逸出せる者なりと云ふを得べきか、豈に夫れ然らずんや、而して彼等と法華かたまりの愚婦愚夫とを打つて一團とせむは豈難からず

昔はソクラテス大呼して曰く、自ら思索し以て道德と認むる所に從うて行ふべし、自己の心眼を開いて看取するところに隨順して始めて眞に德行と謂はるべしと、而して歐洲の倫理學研究の基はこゝに開かれたり。然れども倫理說の紛々擾々として未だ曾て歸一の傾向なき所以も亦こゝに存すと云はざる可らず。哲學宗敎の如きは科學とは頗る其趣を異にして、大に各自の品性に關係する所あり、世界觀の重點は詮ずれば人間觀にあり、而して人間觀の中心は各自にありと云ふも不可なからん。保持する哲學に其人の品性の露出すとフィヒテの云ひしは過言にあらず、個人の品性の發達して特殊の點を開發するに從ひ、その懷く所の哲學的宗敎的感想も相違の點を現し來らずんばあらず。發達は固より分離の方にのみ向ひ行かず。分離の中又おのづから一致の存するが完全の發達なり。然れども分離と一致と必ずしも併び進むものにあらず、當今の宗敎界は分離を以て其自然の又當然の傾向とすと云ふ豈に不可ならんや。

一大名稱の下に數多の宗派を一致せしむるも、其一致は恰も動物界若しくは植物界に於ける諸種類間に存するものの如くなるべし。同じく動物と云ふも、無脊椎動

し了したる者となす、予はかゝる人々の論を讀む每に奚ぞ百尺竿頭一步を進めて、強ひて基督の敎と云はずして我が敎と云はざるかと怪まずんばあらず、その基督と名けて尊崇する者詮ずれば己が理想の造る所にあらずや、己が理想を移して以て基督を釋しバイブルを解するにあらずや。

羅馬法王の支配を脱してプロテスタント敎の勃起するや、其自然の傾向は分離の傾向なりき、其實際の歷史は分裂の歷史なりき、各人皆自己の所認に據りて立つべき者なりと云ふ、是れ取りも直さず分離の種子を胚胎する者にあらずや。思想の單一なる時代に於ては各自の是認する所に一致の存することも自然に多からん、然れども思想の複雜になるに從ひ、自他の所認に差別を生ずることの多きは亦免る可らざる所とす。自認に據りて立つべしと云ひながら、尙ほ信條を以て、書典を以て、諸人の信仰を規定合同し得むと考ふるは矛盾の甚しき者と云ひつべし。人々皆古來の慣習傳說を唯一の軌範として敢て疑ふことなき時代には一致は恐くは求めずして存せん、然れども一旦其慣習傳說の由て來る所、據て立つ所を討究批判するに至らば、自然の一致は旣に破れたりと云はざる可らず。

頓に其勢力を損じつゝありと云ふは固より事實に非ず。現實基督敎は社會の現象に接して見るべき活動を呈しつゝあり、然れども基督敎會に對し又基督敎なる者に對して不滿足を懷ける思想家の少からぬことも、亦承認せざる可らず。基督敎は自ら解躰すべしと唱へ、又永く人智の進步に伴はんには大に其面目を改めざる可らずと考ふる人々の謹嚴明識の學者中に存することも亦記憶せざる可らず。歐米の思想家が基督敎に對する心構は千差萬別なり、中世紀の學者が一信仰一國家と唱へたるは既に昔時の一夢に屬せずや。

近くは我國の基督敎會は如何の狀態にあるか。進步派と保守派との軋轢は益〻顯然たらんとす。或種類の敎會は舊來の信仰制度慣習を維持して、內實は兎も角も表面上には稍〻靜謐なるが如きも、押しなべて一敎會の活潑なる運動を試み、有爲の材器に富める程思想上の差異分裂の顯著なるにあらずや。若し敎役者の列に加はる者をして思ふ存分に其所信を吐露せしめば、其思想上の懸隔の巨大なる思ひ半に過ぐる者あらん、行懸上同一名稱の下に立つも其實は既に異鄕に住める者なからずや。一人が「基督の敎」と思惟する所、他人は見て以て其敎の特殊の點を殺減

に訴訟を起すの必要あるか、ユニテリアン教徒とオルソドックス教會の頑固なる輩とは要點に於ては全く同一なる宗義を奉ずる者と云ふを得べきか、ユニテリアン教は眞實基督教と名くべき者にあらずと言ひ罵る者さへ少からぬにあらずや。ユニテリアン教その者が決して全く同一の教義を保持する者と云ふ可らず、そのチャンニング以來の歷史を見よ、其教徒の一端はオルソドックス教會の或部分と相接近することの甚しき、其間殆ど髮を容れずと謂ひつべし、然れども其他の一端は千里の遠きにありと云ふも可ならずや。ユニテリアン教なる者は一定の教義を代表すと云はんより、寧ろ研究の精神方法に於ける大躰の一致に名けたるの名稱と見るを適當とす。所謂オルソドックス教會内にも進步的傾向の爲に、批評學の爲に多くの異分子を生じつゝあるは否む可らざる事實にあらずや。其進步派なる者は必ずしも要點上の一致を來すに傾けりと云ふ可らず。斯くの如く思想上の差別の途に埋沒し難きを見て、基督教なる者の何たるかゝ未だ決せざる根本問題なりと疾呼する人さへ少しとせず。

尙ほ廣く眼界を歐米の宗教思想に放たば如何。或人々の狂呼する如く基督教は

き一新説を增加したる者なり。現今の宗教界は益〻分裂せむ傾向を示すと云ふは非耶。而して此の如き傾向は單に人情の弱處に起因せる弊害なりと云ひ去るべきに非ず。予輩の見る所にては是れ却て宗教的現象の當に通過すべき一段階ならん、却て其進步の道行に於て已むを得ざることならん、今はその益〻相分るゝが却て其進步なりと云ふを得べし。物相分るゝ時あり、相合する時あり。分るべき正當の傾向にある時に强ひて之を合せしめむとするも其功を奏し得べからず、否却て其進步の障害たらんのみ。彌縫は必ずしも一致を來すの道にあらず、時には思ひ切つて分裂してこそ、後に宏大なる眞實の一致も來らめ。現今の宗教界は正さに此の如き分裂の時代にありと考ふ。

試に世の宗教中、先づ最も社會の現象に接して活動しつゝある基督教を見よ。其の歐米に於けるの狀態は如何、分派の多き固より茲に云ふを待たず。其差別は只だ外形にのみ止まるか、不必要の點にのみ存するか、豈にそれ然らんや、一人の不必要となす所他人の必要となす所なるを如何せん。若し基督教としては必要ならざる點の差異のみならば何故に斯くまでには爭ふか、一教授の神學說の爲に何故

ず。然れども予輩の見る所にては事實はその如き辯説と契合し行かざるが如し、却て分裂の傾向を現はすにあらずや。名は同うして實は既に千里の隔を爲す者の敢て少からざるにあらずや。世界の宗教會議を開くも、未だ以て眞實の合同に一歩を進めたるの證跡なきにあらずや。かゝる會議を開くと云ふそのことさへ偶ま以て宗教界に一新傾向の加はりたることを示すに外ならずや。基督教にもあらず、佛教にもあらず、婆羅門教にもあらずして、專ら諸宗教の統一を主張する一新宗旨を開始する者ありと云ふも、是れ亦實は數多なる宗旨に一新宗旨を加ふる者にあらずや。將來は兎も角も現在に於てはこの如きは宗教思想分裂の傾向をこそ示せ、其統一合同されむとするの事實を表する者にはあらず。彼等は基督教にも佛教にもあらずして而かも其双方の眞理を包含する見處ありとし、此見處こそ實に宗教の宗教たる所なれと思ふめれど、佛教徒又基督教徒は我宗教こそ眞に宗教の至醇なる者なれと考ふるならん。彼等は諸宗教の神髓は概ね相同じと思ふめれど、是れ正さしく尙ほ多くの神學者輩の排擊して措かざる所にあらずや。彼等の唱ふる所は現今の宗教思想全躰の傾向とも云ふ可らず、偶ま以てその如

て發達進步の世態に應せむと努むる程、一形狀に固定收縮せずして數多の分派を生じ、尠からぬ變遷を經過するの傾も大なるが如し。試に回回敎の如きと近世の文化に伴はんとする基督敎の如きとを比較せよ。

斯くの如く、一本尊を立て、一開祖を信ずと云ひつゝも、大小數多の分派を生ずるは、一は人情の弱處の致す所ならん。大同を忘れて小異に拘ひ、精神の一致を外にして外形の差別を爭ふよりして、分離する必要なき處にも幾多の小分派を分ち、用もなき旗幟を押立てゝ相反目することもあらん。徒らに爭を好み權力を求むるの心又吾人の行爲の一大動機たる嫉妬の情よりして世に兄弟と名のりつゝある信徒の間にも見苦しき宗派の分爭を起すこともあらん。是れが爲に宗敎界を亂雜ならしめ、其職分を曠うし、其勢力を窄むるの患あること尠々ならず。

此の故に、或は天下の宗敎は皆わが好友なり、其本義要旨に於て敢て大に相異る所あらずと唱へて、諸宗敎の一致を圖らんとする論者もあり。天下の諸宗敎と迄は言ひ廣めざるも、一開祖を尊信する敎、例へば基督敎の如きは、其要點に於て悉く皆同躰一味なりと說き、又努めて斯く說いて以て其分裂を防がんとする者も少から

所多少の差違あらんこと素よりの事と謂つべし。且つ已に云へるが如く、聖書の所說中哲學に關したる所は其精細なる區域に至りては窺ひ知り難き者少からず、何が故に斯の如くなる乎、予は前に云ふ如く辯護者の位地に在らざれば、茲に其答辯を與ふるの必要なしと信ず。然れども、予が已に陳述せる所に由りて其答辯の如何は容易に推知し得らるべしと思惟す。

（明治二十年十一月發行、基督教新聞第二二五號）

宗教の分裂

法外なる權力を以て抑壓せざる限りは、一宗教動もすれば幾多の門派を生じ、同一宗名の下に立ちながら他派を見て恰も仇敵の如くにせむとす、宗旨爭ひなる者これなり。大小數多の流派を分てる基督教を見よ、殊にそのプロテスタント教なるものの分派に分派を立つるを見よ。又かの宗派の分立に富める佛教を見よ。淨土法華も耶蘇教に對してこそ或は一致することもあらめ、外敵なきに於てはその相反目することの甚しき、殆ど世の諺となれるにあらずや。又一宗教活氣を具へ

亦神と萬物とを全く分離して前者の後者に於けるは恰も機械師の機械に於けるが如しと立論する「デーズム」の類にもあらぬ事明也。此兩端を避くると明白なれども更に細密なる哲學上の問題に立入りては聖書中詳細の論辯あるを見ず。

若し予が論述する所の如くんば、聖書の教は哲學上太だ不十分なる者なり曖昧なる所ありと云ふ者あらん歟。然れども記憶すべし、基督教は究理的ならずして實行的なることを。其主眼とする所は、事理の相を分析するに在らずして、寧ろ德義の性を養成するに在ることを。其目途とする所は、天地の原理を教ふるに在らずして、寧ろ人心の罪惡を滅するに在ることを。予は基督教には哲學的の思想なしとは云はず。其根本極處の思想は固より哲學的の思想に外ならず。(宗教と哲學とは全く分離し得べき者に非ず)。左れど其思想を現はすにも概ね抽象的の言語を用ゐずして具躰的の言語を用ふ。哲學的ならんことを力めずして寧ろ平易ならんことを力む。之を譬ふれば基督教の根本極處の思想は哲學的思想の衣を着けたる者と謂ふも可なり。而して其被衣を去りて其思想を哲學的に論述することは是れ學者の爲す所にして、聖書自らの爲す所にあらざれば、其學者の論述する

殿たることを得るとは云へども、神の一部分なりとは云はず。萬物は神に造られたりとは云へども、其創造の方法には説き及ぼすこと殆どなし。且つ物質の本躰はデモクリトス學派の所謂る「アトモス」(不可分の原子)より成れる乎、將たライプニッツの所謂る「モナーデ」(無廣の活元子)の如きものなる乎、若くはボスコヴィヒの所謂る「力の中心」なる乎、又其の本躰は神とは別なる者にして實有の相ある乎、或は神の直接の作動に過ぎずして唯だ假相あるのみなる乎、此等哲學的の問題には聖書は論じ及ぼさゞるを常とす。右等種々なる哲學的の學説中聖書は如何の位地を占むる者なるかに付きては判然辨識し難き所少からず。然れども其聖書の教義と神人を混同する凡神説との間には判然たる境界あること明なり。左ればとて尚ほ一歩を進めて人は何程か實有なる者、如何の本躰を有する者なる乎の問題は聖書の論入せざる所なり。

右陳述せる所によりて神と萬物との關係に付きて聖書の言ふ所其言はざる所、其説き及ぼす所及ぼさゞる所は畧ぼ分別し得らるべしと思惟す。今尚ほ言を更へて之を約すれば、聖書の教は神と萬物とを同一視する凡神説ならぬこと明なれども、

や。是れ物躰の隔あるが爲にあらず、空間の制限あるが故にあらず、唯だ人に罪惡の存在するあるに由るのみ。然らば則ち此罪惡を洗除して、神の大愛を覺知し、其愛を吾に服膺するに至りては神人始めて一なりと云ふを得べし。是れ聖書の奥義とも謂ふべき所、即ち著しく道義の上より神人の關係を觀察したる者にして、彼アブラハムの時代より以來漸次に現れ來りたる神の德義的の性質は玆に至て始めて最勝の境に達したりと謂ふを得べし。舊約書の開卷には、神と萬物との別なることを說き起し、新約書に至りては神萬物の中に在り萬物神の中に在ることを說けり。聖書の神てふ觀念は其始、神は力强き者との思想に出で、後、神は靈なる者絕對自立なる者、其智、其能、其德、其躰量り知る可らざる者との思想に至れり、殊に道義の上より神人の關係を啓示して兩者相合することを得るの道を開きたる是れ基督教の極意とする所なり。

人或は問はん、然らば基督教は凡神教に似寄りたる者なる乎と。難者の疑惑を解かんが爲めには、聖書の言の及ぶ所と其及ばざる所とを分明に區別すること必要なり。聖書は神萬物の中に在りとは云へども、萬物神なりとは云はず。人は神の宮

生りなり之に歸す、云々」と云ひ、又「神即ち萬人の父一也、彼は萬人の上にあり、萬人に貫き、萬人の中に在り、」と云へる抔は、皆彼の最勝の教理を開きたる者に非ざるはなし。

（明治二十年十一月發行、基督教新聞、第二二四號）

（其三）

神は萬物の中に在りてふ思想は水土草木等非情無心の者は暫く之を措き、道心理性ある人間の上に關しては聖書中殊に著明なる所あるを見る。例へばキリストの祈禱の中に、「父よ爾我に在り、我亦爾に在る、斯の如く彼等も我儕に在りて一にならん爲云々、」又「我彼等に在り、爾我に在り、蓋彼等をして一に全くならしめ云々」とあるが如き、又パウロが屢々教徒に告げて、「爾曹は神の殿にして、神の靈爾曹の中に在すことを知らざる乎、」と云へるが如きは、之に微弱なる解釋を附し去る可きにあらず。是皆神は人の中に在り、人は亦神の中に在るべき者との深遠高大なる道理を明あかしたるに外ならず。

神人相離る可らざること此の如くなるに、人或は神と相遠きことあるは何の故ぞ

照覽し給ふと云ふ如き物躰的の想像なきにしも非らず。又苟くも神學の一端を窺ひたる者に、神は我等の密室の中にも居給ふやと問はゞ、そは言ふ迄もなき事也とて、却て其質問の小供らしきを笑ふべし、然れども再び之に問ふて、神は山川草木に居給ふやと云はゞ、其答辭に躊躇せざる者或は少からん。何が故に其答辭に躊躇するか、蓋し密室には吾人入るを得べく、木石には入ることを得ざるが故に、知らず〳〵神にも亦同樣の制限を附するの致す所ならん。予は我等の中、如此き塲所的若しくは物躰的の思想の尙ほ隱然として存する者あらんを恐る。蓋し此塲所的の思想は新約書の所說にあらざること明なり。固より其書中「天に在す」又は「寶座に坐し給ふ」等の假用の語あれども、學者希くは之が爲に最勝の教理を錯る勿れ。最勝の教理とは何ぞや、「即ち神は萬物に圓滿せりと云ふこと是也。イエス、キリストがサマリアの女に語て、神を拜するには、此山、彼處の山と限れるに非ず、地上天父を拜す可らざる所なし、唯靈と眞を以て之を拜せよと說き諭して、彼の猶太人の狹隘なる思想を打破せしより、パウロ此意を推し開きて、「我等は彼(神)に賴りて生き又動質又在ることを得る也」と云ひ、又「我儕に於ては唯一の神即ち父あるのみ、萬物之より

思惟するに至りたり。加之詩篇及預言者の書中に於て神の恩惠を讃美する所などは道義的の思想更に一層の進歩を爲したる者と謂ふべし。且又詩人の美妙なる言に、吾翼に乘りて地の極に逃るゝも、神尙ほ其處に在せり、とある如きは、神は存在せざる所なしとの意を述べたる者にして、此思想は「ヘブライ」人民中最古の時代にありては未だ明かならざりし所なり、斯の如く神を觀念するに道義的の性質よりし、且つ其不存在の所なきを認識するに至ては、神と萬物との關係を考ふる點に於ても創世記に說く所とは多少其趣を異にしたらんこと當然なり。然れども舊約書に於ては神の性質及存在に付きて尙ほ曖昧且つ狹隘なる所あり。例へば、ヱホバを猶太國民專有の神として崇拜したるが如きは其思想の狹隘なりし一例なり。此等の狹隘なる思想を去りて、神の性質を明にし、隨て其萬物と關係する趣の如何に付きて新しき眞理を說き出したるは是れ新約書の敎なり。

神と萬物との關係に付きて新約書の說く所は如何。予は此問題に關しては世間誤謬の多からんことを恐る。少しく基督敎の敎理を會得せる者は神は在さゞる所なしと云ふならん。されど斯く云ひ乍らも、神は遙かなる天に位を占めて地上を

（其二）

物神の關係如何に付きて聖書の所説を了知せんと欲せば、先づ其神てふ觀念の如何なる行路を追て進歩し來りしかを見定むること肝要なり。今玆に委しく之を論ずるを得ざれば極めて簡短に開陳すべし。創世記の發端に神と稱したるは如何なる者を指したるかと尋ぬるに、原語の「エロヒム」の字義にても知らるゝ如く、主として力強き者との意なりしが如し。幼稚なる未開人民の思想を察すれば、「ヘブライ」人の祖先が當初に神を思念するに當り大力を以て其最も著しき性質と爲したりしは毫も怪むに足らず。降てアブラハムの時世となりては、神てふ觀念大に發達し來りて、啻に大能なるのみならず、誠實なる者との意を含有するに至りたり。是れ約束を守るとの事を以て神の性質中最も著しき者となしたるに由て知らる。その後モーセの時代よりして神は他物を待て存在する者にあらず、絶對自在なる者との思想漸々萌芽し來りたるが如し。尚ほ降て預言者の出るに及びては、神は義を愛し惡を憎む者なりとの觀念太だ著明にして、專ら德義的の性質より之（神）を

ず。又其開闢説の愚ならんことを恐れて、種々に牽强附會の説明を工夫するは、抑も無用の事と謂つべし。人若し其開闢説に向て力ある攻撃を試みんとならば宜しく其説の神と萬物とを分別し、之を別物となすの點を以て其攻撃の的となすべきなり。

今茲に神と萬物との關係如何に付きて創世記の説く所を約言すれば萬物と神とは別なる者にして前者は後者に造られたりと謂ふにあり。而して其「造られたり」とは如何なる意なるか、物質は何處より來りしか、虚無より造られたるか、虚無より造られたりとは人間の思想に乘ることなるか、此等種々の入込たる問題は創世記作者の一切論及せざる所なり、又其論及せざるも深く怪むに足らざるなり。予は前述の創世記の思想を以て聖書全躰の所説を攝盡せりとは云はず、唯だ茲に立言せんと欲するは聖書の神てふ思想は創世記の物神有別説を以て其發達の第一着歩を爲したりと謂ふにあり。

（明治二十年十一月發行、基督教新聞、第二二三號）

様、草木、蟲魚、禽獸の發生したる次第を叙し來り、終りに人間の造られたる手續を記載して其一段の結束となせり。是を聖書の天地開闢説となす。此開闢説に付きて先づ注意を促す者は、其所説の手短なること是なり。世の開闢説なる者多くは日月、山川、動植物の宇内に出現したる仔細をば細やかに説明するを以て其常とす。今夫等の所説に比較すれば聖書は寧ろ天地開闢説には格段の價値を置かざる者と謂ふも可なり。人動もすれば之を辨へずして聖書も他の經書或は口傳と等しく天地開闢の始末を委細に説明する者と思ひて、創世記の發端をば或は辯護、或は非難せんとするは抑も誤れりと謂つべし。

創世記開闢説の主眼として最も價値を置くべきは、宇内の森羅萬象中其一をも稱して神となさず、天地は獨一の神に造られたる者にして、其當躰決して神にはあらず、と説きたるの一事にあり。而して此一事に付ては明々白々一點の曖昧なる所なし、聖書開闢説の、他の開闢説と異なる所、蓋し亦是にあり、縱令ひ創世記の作者の曰ふ所、天地はまさしく五晝夜間に形を爲し、アダム、エバは土をねりて造られたりとの意なりとするも、之を以て其開闢説を愚なりと評するは不當の評たるを免れ

々の推論、考說、一切神てふ思想の周圍に回轉すと謂ふも可也。此神てふ思想を說明するに當り古來大なる困難を覺えたるは、其神なる者の天地萬物と關係する趣の如何にあり。此點に關しては世の宗敎並に哲學の所說極めて紛々たり。或は說て曰く、神は海水の當躰の如く萬物は其波浪の如しと。而して此の如く立論する者また多くは其神に附するの名稱を異にして、或は之をサブスタンスと名け、或は之を眞如と呼ぶ。且又全く之と趣を異にして、天地萬物は神の創造に係ると立論するあり。而して其創造とは如何なる意義かと尋ぬるに、答辭一途に出づると稀なり。此の如き困難なる問題に關して聖書の言ふ所如何は、是れ今余が論ぜんとする至重の論題なり。人若し聖書の眞面目を知らんと欲せば萬物と神との關係に付きて其書の何の點までは言ひ及ぼし、何の點よりは言語を止むるか、其境界を明かにすること肝要なり。故に余が先づ玆に揭げんとする問題は神と萬物との關係是れなり。

宗敎の高卑如何を問はず、其中、固有の天地開闢說なきは稀なり。創世記の發端を讀むに神、太初に天地を造れりと說き出して、順次に暗明、晝夜、天地、水土の分れたる

人若し聖書の實相を知らんと欲せば、先づ審に其書の言ふ所と言ざる所とを區別すべし。若し此區別にして分明ならずば、爲に多くの不當なる爭論を緣起するに至らん。而して其區別を分明ならざらしむる者は專ら身を一方の位地に置て之が判斷を下さんとするに由る。辯護者の位地に立つ者は單に其辯護の爲に設けたる考說をも聖書の所論の如く思ひ爲す傾向あり。余は今辯護者の位地に立たずして少しく聖書の眞相を窺はんとす。是れ固より宏大なる問題にして輕々しく論じ去るべき者にあらず。審に之を討究せんには多數の時日と勞力とを要するが故に、今茲には一二の緊要なる論點をのみ摘出して、試みに之を論述せんと欲す。予が茲に說く所、恐くは粗漏の誹を免れざらん。唯だ請ふ讀む者其誤謬を正して余が聖書の眞相を探り之を明にせんとするの微意を賛助せんことを。

古來思想の世界に於て最も大なる運動を喚起したる者は神てふ思想なり。世間宗敎の種類太だ多く哲學の門派亦少からずと雖も、神てふ思想を以て其敎義若しくは辯論の中心とせざるはなし。只だ其推理の到着する所、或は其神の存在を否定するか、或は之に附するの名稱若しくは性質を異にするの差異あるのみ。其區

聖書の言と不言

(其一)

爭論を好む者動もすれば對手の主張しもせざる議論を掲げ出し之を駁擊し去りて勝利を得たるの思を爲すあり。西洋の諺に之を譬へて藁人形を毀つと云ふ。又辯護を事とする者も、其の辯護する事柄の眞相を認めずして不當の解釋を工夫し餘計の心配を爲すことあり、殊に宗教上の論戰には攻守交(こもごも)も此の如きの誤謬に陷ること多し。聖書は皇天の啓示する所なれば、其中天文地理に關する事柄も一切學術の所說に附合すべき者と假定して、或は之を辯護或は之を論難する者往々あり。予は其辯論の無効ならんことを恐る。世に所傳(ツレデーショナル)の神學を固守する者の間々聖書の文意に窮したる解釋を下すことあるは蓋し或は無用の辯護を試みんとするの致す所ならん。今や所傳の神學將に破れんとす。此時に當り如實に基督教の價値を判斷せんと思ふ者は、其味方たり其敵たるに拘らず、親しく聖書に就て、新しく其眞實の相を觀ずべき也。

することは六ッかしい、然し今日迄の諸國の道德思想の歷史を見るに、引きクルメテ云へば自然的の思想と超自然的の思想との爭と云つてよい、或時は人間自然の力の足らぬ事に失望して自然外の力を求めて、之によつて德を修める事が出來ると信じて居るが、又或時は此點に疑を起して來て、自然外の力などと云つて居るがツマル處は矢張自分の力で行つて居るのではないかと云ふ疑念を起して、又ズットト自然的の思想に傾いて來る、ソシテ又其考で行いて見てドウシテモよく行かぬ所から、再び超自然的の思想になつて來る、先づ此樣な風に道德思想の大勢と云ふものは動搖して行く樣に見える、日本ばかりぢやない、今の西洋の道德にも非常なる動があり居るので遂にドノ樣に動いて行く乎は、中々今から預言は出來ぬ、然し兎に角超自然的道德思想のよい代表者たる基督敎の道德思想が此後も世界の道德界の一の巨大なる力であると云ふ事は疑ないと思ふ。（完了）

（明治廿三年七月、明治學院に開ける第二回夏期學校に於ける講演。同年十月内田老鶴圃出版「精神的基督敎」にも出づ。）

世に起つた時の樣に此世界に滿足せず、自然界に失望し、自然外の力を求め、世間外に安心立命の地を見付けえうなどと云ふ思想が冥々の裡に人心を動かしては居ない樣に思ふ、寧ろ第十九世紀の文明塲裡に走らうと思ふ一念ばかりで、人の心が多くは外に向ひて居て我心の內に向ひて居ない樣に思はれる、人の思想が總じて現世的又自力的である樣に見える。ソコデ今の日本の基督敎は其昔し初めて羅馬の社會に現れた時とは頗る違つた境界に接するものと云はねばならぬ、然し又今日日本に渡つて來て居る基督敎は、昔し羅馬の社會に現れた儘の基督敎ではなくて、千八百年間の經驗を積んで居る第十九世紀の歐米の基督敎だと云ふ事も記憶せねばならぬ。基督敎の眞面目の道德思想を超世的と見て、即ち自然的に反するものと見て、之が我日本從來の道德思想に對する位地は如何なるもの乎と云ふに、其の性質の上から云へば、支那儒敎的の道德思想は希臘固有の道德思想に似て自然的、理性的であり、佛敎の道德思想は頗る新プラトー派の思想に似て居ると云ふ事が出來る、此の儒敎、佛敎、基督敎三ッの道德思想は向後如何なる處に衝突し、如何なる處に調和して行くであらう乎、之れは將來の歷史に屬する事で今から預言

された御方ぢやと云つたのは、實に天地を顛倒した話と思ふ。或英吉利の政治文學の上で勢力ある評論雜誌に、今の基督教會の說教には卑屈な所がある、世俗と眞向ムキに戰はずして之と和がうとして居る所が見える、基督教會の說教が世俗的即ちWorldlyになる程、力がなくなつて來ると云ふ意味の語が有つたが、私は此語をして知言の名を爲さしめる事を恐れる。

今茲に論じた事は我等今日に於て正直に、マジメに考ふべき事と思ふ、既に實を棄てて置きながら名を以てゴマカス事のない樣にしたいと思ふ、然し此等の論はまづ茲で措いて何他に我等に接近したる問題に論じ及ぼし、又此迄陳べて來た希臘道德が基督教道德に移るの次第から考へて、何か我日本現今の道德に就いて學ぶべき事はなからう乎、此等の點にも論じ及ぼし度いと思ふけれども、最早時間も大分たつた故たゞ少しの事を陳べて終る事と致さう。

日本現今の道德思想の有樣を見るに、基督教の初めて世に起つた時の道德思想とは其趣が頗る違ふ樣に思はれる、成程西洋の文明が入り來つてから、昔の道德思想は多く壞れ行いて今はたゞ亂脈の有樣、然し今日の日本には、昔し基督教が始めて

ばならぬ、世の人とて何も別の人間の様に思はなくもよい、世の中とて何も一口にわるく云はなくもよい、度を過さなくば世の樂も隨分盡して行くがよい抔とは、之れ決して純乎たる基督教の考ではない、肉躰の慾とて強ちわるい者ぢやない、度を過ごさない様に節してさへ行けばよい、釣合よく、調和よく、人間の天然生れついて持つて居る心と躰の性能を發達さして行くがよい、生れついて持つて居るものに惡いもののあるべき筈はない抔とは、此れ寧ろ希臘の思想で基督教の思想ぢやない、未來、未來とばかり云つてもツマラヌ、宗教はまた此世の宗教ぢやから、此世で先づ幸に暮せる様にせにやならぬぢやないか抔とは、是れは寧ろ希臘の思想で基督教の思想ぢやない、基督は人間を心の罪から救ひに御出になつたばかりでない、又躰の苦から救ひに御出になつたのぢやから、先づ人を一番に其肉躰の苦痛から救ふが本統の基督教の精神ぢや、是が基督の精神ぢやなどと云ふは果して基督の精神であるか、私はさうは思はない、隨分時によつては其等の事を説く必要もないではなからうが、然し基督教の名を假つて説くのは間違つて居ると思ふ、或獨逸の名高い神學者が、基督は道德の教師の中では最も難なく、最も品よく、此世の樂を全う

つてある、基督の弟子又極く初代の信者は、此罪に染んだ、腐れた世中は程なく過ぎ去り行くもの、ほどなく基督が再び此世に現れて此世を判し給ふから今暫ちやと思つて此世にながらへて居た跡が見える、「兄弟よ我之を言はん、今より後の時は逼まれり蓋は妻を有てるものは有たざるが如く、哭く者は哭かざるが如く、喜ぶものは喜ばざるが如く、買ふ者は有ざるが如く、此世を用ゐる者は用ゐざるが如くすべき爲めなり、夫れこの世の形狀は過ぎ逝くなり」と保羅は申して居る、此等の語を讀む時は私には如何にしても保羅又其他極く初代の基督敎徒は、此世は腐れた價値の無いもので程なく亡び去るものと考へて居たとしか思はれぬ。

右陳べた樣に希臘道德と基督敎道德との特殊の點を相較べ、又殊に希臘道德から基督敎道德に移つた思想の順序次第を考へて見ると、此二樣の道德の著しく違がふ一點は、基督敎道德の厭世的希臘道德の樂世的なる所にあることは否まれぬ事實と思ふ、私の思ふに此第十九世紀の思想、即ち彼の所謂る古學の復興以來希臘思想も大に打混じて居る此第十九世紀の思想から、其思想の目鏡を懸けて或人々が初代の基督敎を見て云ふよりも、初代の基督敎は實際倘ほ厭世的であつたと云はね

り起る驕傲、此等は皆父より出づるにあらず、世より出づるものなり」と申してあるのを新約書大躰の傾と思ふ、又私は保羅が肉又凡べて肉に屬するものと屡々云つて居る事に、或る註解者の樣に手ぬるい可もない不可もない樣な解釋を下すは保羅の意を得たものでは無いと思ふ。希臘人に取つては此の吾人の目の前に廣がつて居る天地萬物の理合を研究し、其美はしき秩序と法則を觀ずるのが最上の樂であつたが基督敎(基督敎とばかりバツト云つてはわるいかも知れぬ、初代の基督敎、即ち初めて世に出た時の基督敎)には其のやうなる考を見ることは出來ぬ、彼の英語に云ふ Scientific interest なるものは、初代の基督敎的の思想には、若し反對のものでないならば無頓着のものであつたに相違ない、又其時の有樣から考へて見ると無頓着でありそうな筈と思ふ、又無頓着であつたから却つて當時の人心を深く動すの力があつたと思ふ。希臘人は此世は善いもの、樂しむべきもの、道德も何もかも現世の社會で、政治の機關を以て滿足さする事の出來るものと考へて居た、基督敎では此世は惡い腐れたもの、此世と此世に屬する事には戰うて行かねばならぬ、此世のものならぬと云ふ處に基督敎徒の基督敎徒たる處があると、繰返し〳〵云

書の教は希臘で智惠を最上の德と見做すとは大なる差別がある。又希臘では勇氣を一の大切なる德と考へ、又名譽を重じ、自己を重んずる事をも奬勵してある、即ち希臘の道德では自重心と云ふものが大切なる位地を占めて居る、ソコデ希臘では人から頰を打れてオメ〳〵と默つて居る抔は卑屈極まつた話、先方の頰を打ちかへしてこそ眞に男らしい人間らしいと云ふものである、基督教では何と教へてある乎、おとなしく遜れと教へてある、ソコデ英語では Christian meekness, Christian humility と云ふ事は殆ど熟語になつて居る、即ち不義をしてはならぬ、不義を受けるはいくら受けてもよい、却つておとなしく受けるのが其不義に打勝つ道だと云ふ考である。希臘では情慾を程よく節するのが一の德であつたが、基督教では何と教へてある乎、情慾はナンノわるいものぢやない、只だ度を過ごすからわるい、度を過ごさぬ樣に優美にさへ充たして行けば、是れは却つて人間の、一の美德ぢや抔と云ふ考へは、私は新約書の教ではないと思ふ、尤も一二の語を引き出して來て之を押しつけて兎や角云ふ事の出來ぬでもなからうが、然しそれを以て新約書大躰の傾と思ふは間違、私は寧ろ約翰が云つた「凡そ世にあるもの即ち肉躰の慾、眼目の慾、又勢よ

を狹くるしく思うて、之を超越せんと考へる心から起つたのである。

今陳べた通り道徳思想の大躰の性質が違ひ、其精神が異なるから自然と個々の徳を掲げるに就いても、また、基督教で云ふ所と希臘の考で云ふ所とは大に違がふ所がある、希臘で智惠、勇氣、節制と云ふ所を基督教では愛、信仰、望と云ふ。希臘では智惠を諸の徳の頭又源と考へ、物の理合、物の眞實の有樣を知る所からして宜しきに稱ふ行が出來ると云ふ、基督教では愛を諸の徳の頭、諸の徳の帶と考へて此愛卽ち他人の爲に己を與へると云ふ一點の衷情がなかつたならば、他の事はあつても無いと同樣ぢやと云つてある、「假令ひわれ諸の人の言および天使の言を語るとも、若し愛なくば鳴る銅や響く鈸の如し、假令ひ我預言するの能あり、又凡べての奧義と諸の學術に達し、又山を移す程なる諸の信仰ありと雖も、若し愛なくば數ふるに足らぬものなり」と申してある、此保羅の語には如何なる信仰ありとも若し愛なくば數ふるに足らぬものなりと云つてあつて、何よりも先づ愛を貴ぶことゝなつて居るが、然し又信仰をも大切なる一の徳としてあつて、人が神に義とせらるゝは只だ信仰と云ふ心の有樣を有つて神に接するに由るとも申してある。何樣此等の聖

に附き添ふ神學的、博愛的、超世的、平民的なる處がある。希臘の道德思想は此自然の法界に美しき秩序規律のあるを歎美し、人間も此美しき自然界の一部分、而かも理性を享け得て居る最も貴き部分であつて其理性によつて天地萬物の理を究め、又吾性を全うし、吾性の求めを滿足さする事が出來ると云ふ事を喜び樂しむの心から(希臘の道德思想は)起つたものである、基督教の道德思想は吾人が斯く〳〵あらねばならぬと思ふ處と、實際吾人がある處とが相合はぬを感じて、如何にかして吾人を絆だして吾人の理想のある處に達せしめぬ障碍物を切り離して、高く上に昇りたいといふ心から起つたのである、夫故基督教の道德には罪と云ふ觀念が實に明かである、此罪てふ觀念が鋭く明にあるのは、世に教は多くあれども、基督教に越ゆるものはない、即ち基督教の道德思想は我等の精神が此自然界に壓束されて居る樣に思つて其束縛を脫し度いと望む心から起つたものである、希臘の道德は之に反して吾人の生れ付に具へて居る分限を守り何事にも無理をせず、優美に吾が性能を働かすと云ふ思想に基いて居る、即ち希臘の道德思想は生れつきに與へられたる分限を守ると云ふにありて、基督教の道德思想は此世で生れついた分限

臘の道德から移り變つて來た順序次第を調べ又其特殊の點を照らし合せて見れば猶一層其性質を明にする事が出來ると思ふ。

希臘固有の思想は自然的であつて、其道德の思想は人の生れつきを其分限に從つて全うすると云ふにある、生れつきが惡ぢやの、汚れて居るぢやのとは思ひもよらぬ事であつた、之とかはつて基督敎の入口は生れ更はると云ふ事にある、「人若し新たに生れずば神の國を見ること能はじ」と云つてある、希臘の道德說は知力的、理性的、基督敎の道德思想は信仰的、智識道理ではいかぬ、信仰を以て神に接するにより始めて安心立命の地を得る事が出來ると云ふにある、「智者いづくにある、學者いづくにある、此世の論者いづくにある、神は此世の智慧をして愚かならしむるにあらずや」と保羅は此世の知識を擯斥して申して居る。希臘の道德は自力的、自分銘々修める事の出來るもの、基督敎の道德は他力的、人間外の力、自然以上の助、神と人との中保がなくばならぬ、人間自身の力では義しき人となる事は出來ぬと云ふにある。一言に云へば希臘の道德思想は自然的であつて、又其自然的なる處に附き添ふて美術的、個人的、現世的、貴族的なる處がある、基督敎の道德は超自然的であつて、又此

至つては希臘固有の明晰なる論理的の思想即ち漠然とした、ボンヤリとした、奥妙なる事を嫌つて奇麗に、明に、ハッキリとした事を好んだ、所謂る希臘魂は其固有の趣を失つたものと云はねばならぬ、深遠漠々隱祕奥妙の處を貴ぶは希臘の思想にはあらで、寧ろ印度思想の反射を見る心地がする、加之新プラトー派の學に種々の禮拜式、マジナヒ、占の術樣のものを持ち込み、又種々の通俗宗教の迷信に色々の牽强附會の說明を附けて之を持ち込む樣になり、又遂には此派の學が基督教の敵として多神教の辯護者と迄爲り果てたる時に到つては、元と吾人の理性を信じ之を獨尊者と尊め、之に基いて組み立てた希臘の哲學は壞れ行いて遂に迷信の甚しきものに陷つたと云はねばならぬ、是を見れば、新プラトー派の哲學は希臘思想が自分自身を超越したると共に、亦自ら破壞したものと云はねばならぬ、是れ即ち希臘哲學の自滅したと云ふものである。

一の物の性質を知らうと思ふならば、其物一ッばかりを見ずにそれと違つた物を照らし合せ、又殊に其違つたるものから其物に移り變つて來た順序次第を調べれば猶一層其物の性質を明にする事が出來る。 基督教の道德も亦(右陳べた樣に)希

茲に至つて觀れば希臘固有の自然的道德說が一變して超自然的と移り來つた事は明である、右陳べたプロティーノスの倫理思想と希臘全盛の時代に固有なる倫理思想とを比べ見る時は、其違は實に明瞭である、人間は天然に具へ居る諸の性能を過不及なく釣合よく優美に働さねばならぬ、之が働を指圖するものは吾人の理性である、此理性即ち理解力は吾人に有德善美の標準を指示し、又其標準に到達するに足る道を示すものであると云ふ希臘特殊の思想とプロティーノスの組立てたる新プラトー學派の道德思想とを較べ見る時には其違は一目瞭然で有る、プロティーノス以後其弟子の時代となつては右の違は益々著しく成つて來る。

後々の新プラトー派の學者になると、人間が心を清淨にし萬有の大原を觀念して究竟樂に入る事は到底人間自身の力では出來ぬ、上からの扶が入用である、天啓が入用である、人間と神との中保が入用で有ると考へ始めて來た、斯う思想がますます宗教的に成つて來るに從ひ太古の時代から傳來して居ると信せられる諸方の宗教又聖人の敎などをも、皆神が時々處々に其旨を示顯したものと思ふ樣になつて來た、其示顯は古い程、奥深い程、奇妙不思議な程貴いと思ふ樣になつて來た、茲に

その者とは云へぬ、最上の德その者それ自身は靜に天地萬物の大原を觀ずるにある。此プロティーノスの所見には矢張り希臘特殊の理性的の道德思想を保存して居ると云つてよい、然し又大に希臘全盛の時代の思想とは異る所がある、元來希臘人が理性を貴んだのは之を理解の力として貴んだので、理性を働かすと云へば分別思慮する事であつた、然しプロティーノスが萬有の大原を觀ずると云ふは理解力を超越したる働、分別思慮の及ばぬ所である、只だ一旦豁然として直覺するより外に道がない、之は佛法で云ふ佛智を開いて言說思慮の境界を脫して居る眞如の理を悟ると云ふ所に當る、其如く一旦豁然として萬有の大原を觀じ得た瞬間には、思慮なく、分別なく、意識なく、只だ我を忘れて大原の中に一致するより外に何もない、ポルフィリオスがプロティーノスに師事して居た間に、其師匠プロティーノスは四度右云ふ如き境界に達したと申して居る、此の如く萬有の大原に溯つて之に合一するは、是れ吾人の靈魂が物界の絆を離れて其出で來たつた元に歸るのである、吾人の靈魂は元と形而上の界にあつて萬有の大原を直覺して究竟樂を得て居たのが、今は墮落して此肉躰の獄屋に繫がれて居るのである。

質に終る、夫れ故性質から云へば雲泥の差別があるが、然し物質の生じ出でたる元を云へば即ち矢張り宇宙之靈である、物質は卑しきもの、然し之に宇宙之靈が働く故、此萬有即ち此現象の世界には美しき規律と秩序と調和とを存して居る、物質は恰も窓紗の如きもの、自らは闇けれども向ふにある光の明かさに其光を遮ぎり兼ねて居る、即ち感覺以上の法界の光が物質を通じて此美はしき現象の世界に光り渡つて居る、此のプロティーノスの思想は明白に尙未だ希臘固有の美術的の思想を保存して居るものである、之を昔の或る基督教的の學者等が悉皆一攫に天然界を卑下し去たのに比ぶれば、同じく物界を賤しめるとは云ふものの其間に大に趣の異なる處がある。

然しながら（プロティーノスが思ふには）惡の原因は物質にある、夫故吾人が道德に進むには、先づ第一全く肉身の情慾を抑壓せねばならぬ、成る可く世の快樂を去る樣にして、所謂る修業の身となるのが心を潔うする道で有る、プロティーノスは自身肉躰を持つて居るをば恥ぢて、我像を畫かせなかつたと申す話が有る、然し此の如く肉躰に屬するものを抑壓するは只だ最上の德に達する手だてで、それが最上の德

此新プラトー派の學說を組み立てた哲學者は、希臘の學者中最後の大家と云はれるプロティーノスで、此大家の說に從へば、萬有に大原があつて之を神と名ける、此者を何ぞと云ふに、之は何とも形容の出來ざるもの、言說を離れたるもの、人間の理解力を越えて居るもの、己れ動かずして萬物を動かし、己れ變せず減せずして萬物を生ずるものである、此萬物の大原から最初に生れ出でたるは、純全たる思想即ち「ヌウス」であつて、此「ヌウス」は其出でたる元の大原に似て居り、云はゞ其大原の像に造られた者であるけれども、最早や萬有の第一者即ち其大極ではない、最早第二者である、此「ヌウス」は人間の理解力にて知解し得らるゝものゝ中で最も高尚なるもの、云はゞ永劫吾人に隱れ居る神を顯はすもの、即ち吾人に現れる神と云つてよい、此「ヌウス」から宇宙之靈を生ずる、此宇宙之靈は萬物に宿つて萬物の働を起し、吾人人間の個々の靈魂も皆此靈に包まれて居る、此宇宙之靈と云ひ「ヌウス」と云ひ、萬有の大原と云ひ、皆感覺以上のものであるが、此感覺以上の法界に對して五官に屬する法界がある、此法界を成り立たすものは物質、物質は法界の最下等のものであるけれども、丁度光が發して暗きに終る樣に、前申す宇宙之靈が發し出でゝ最下等の物

のである、又紀元後二世紀の頃には既に基督教内の學者中に、基督教と希臘哲學とを合さんと力めた者があるが、此等は先づ謂はゞ基督教若しくば猶太教の方から希臘哲學に近よらふとしたので、希臘哲學の方から基督教的の思想に近よらうとしたのは即ち前申す新プラトー派の哲學である、此派の哲學は實際外部から如何程、猶太教的及基督教的の思想に影響されたか判然とはわからぬが、何樣幾分かの影響を受たには相違ない、又少しは印度宗教の影響もあつたと云ふ事が出來る、然し其大躰の發達に就いて云へば、希臘思想自己の内部の變遷の然らしめたものに相違なからう、即ち希臘の思想が上來陳べた變遷の傾を追つて漸々其固有特殊の處を失ひ來つて、遂には著しく宗教的となつて、自然と基督教的の思想に近よつたのである、是れ當時の人心の需要が然らしめたのである、基督教其者の起つたも思ふに別ではない、矢張り當時の人心の需要の然らしめたのであらう、新プラトー派の哲學は今申す通り、希臘の思想が基督教の思想に近よつたのであるが、何を云つても起りが希臘哲學、其出處が違ふ故當時にあつては此派の哲學は基督教に對する最も烈しい敵であつた。

る、彼の文明を着飾つた當時の羅馬も今申す如く、外は政治の有様から内は道德の有様に至る迄、實の無い腐れたものとなつて居る時代に當つては、心ある人々が此世を厭に思ひ、安心立命の地を自然界の外に求め、其地を得んが爲めに自然以上の助を求める樣になつたのも、決して異しむべき事ではない、此の如き(心ある人々の)思想と感情とに充されて居るのが即ち希臘最後の哲學である。

希臘最後の哲學思想の成行は、一は其思想自己の變遷の然らしむる處、又一は外部の影響の然らしむる處と思はれる、希臘末期の哲學に新ピタゴラス學派と云ふがあつたが、之は其敎義をピタゴラスから傳へ來たと信じ、ピタゴラスをば其派の始祖本尊と貴び、其敎の特殊の點として居る處は成る可く世の快樂を去り、身に纒ふ絆を斷つて心を淸うすると云ふにある、此の學派は遂には希臘哲學の終局なる新プラトー學派に合せられることとなつた。　此新プラトー派哲學の組織の成り立つたは西暦紀元後三世紀の事であるが、是より先き其哲學の先驅とも謂つてよい一の學說がある之は猶太人フィーローの學で、其學說の趣は先づ一口に申せば猶太敎を希臘哲學で燒き直したと云ふ樣なものであつて此兩の者の混和を目的とした

は食む者か食まるゝものかの二種に過ぎない、譬へば鳥と屍とのみある野原に似て居ると申したが、之はよく其當時の有樣を寫した語である、又其時の道德の有樣を如何にぞと云ふに保羅が羅馬書に記して居る處は其社會の寫眞とも云つてよい、

彼等は神の眞を易へて僞りとなし、造物主よりも受造物を崇め奉りて之に事ふ、此によりて神は彼等が耻づべき慾を爲すに任せ給へり、其婦女さへも順性の用を變へて逆性の用となす、此の如く男子はまた婦女の順姓の用を棄てゝ互に嗜慾の心を熾し男と男と耻づる事をなして、其悖戻に當るべき報ひを己が身に受けたり、彼等心に神を存る事を願はざれば、神も彼等が邪僻なる心を懷きて行まじき事を爲すにまかせ給へり、諸べての不義惡慝、貪婪、暴恨を充たす者、又妬忌、凶殺、爭鬪、詭譎、刻薄を盈たす者、又讒害、毀謗をなし神を怨むもの、狎侮、傲慢、矜夸、譏詐、父母に不孝、頑梗、背約、不情、不慈なる者云々

と申してある、固より右等の罪惡は何れの世とて無いことのある譯もなからうが、然し殊更に當時の羅馬の社會にはその如き種々雜多の不道德が流行したのであ

個々の市々が皆自由を有ち、皆獨立の政府を立てゝ活潑なる政治上の運動をなし、文學技藝から其他百般の事に至るまで、總べて文明の淵源中心であつた希臘は其獨立自由を失つてマケドニアの脚下に踏みつけられ、次いで羅馬に併呑せられることとなつた、此希臘の政治上、社會上の變遷はアリストートル以後の希臘の哲學に取つては少々ならぬ影響のあつた事である、其時の哲學が主として道德の學となり、安心立命を求めるの道となつたのは大に其社會の有様に原因して居る、即ち希臘人が最も我力を用ゆべき舞臺と考へて居た政治の上(Public life)に最早誇る所なく、賴む所なく、望む所なき様になつたのに原因して居る。

彼の羅馬が地中海の沿岸を一面に打平げて無數の國々を其脚下に集める様になつた所から、種々雜多の風俗、習慣、宗教は入り雜り、入り亂れて古今未曾有の狀態を呈する事となつた、而して此大邦に冠たる羅馬の都は如何なる市府であつたかといへば、殖產工業の地ではなく、たゞ四方から吸ひ集めたものを消費するの地で、それを治める羅馬政府は只だ其首都を肥す爲めに數多の屬國から租を取り立てる機關に過ぎなかつた様なものである、或人は當時の羅馬市民を評して羅馬に住む者

陳べて茲に到つて見れば、希臘固有の理性的倫理說が其基をゆるげて更に他の方角に向はんとして居る事がわかる、自然的、理性的、美術的、個人的、現世的、貴族的の希臘道德思想が將に其處を他の思想に讓らんとして居る事がわかる、此變遷の傾を追ひ、希臘の道德思想が尙ほ一步を進めて著しく宗敎的又厭世的となるの一段は次回に讓る事と致し、次回に於て本題の最も肝要なる點に立入らうと思ふ。

講演第三回

是迄諸君を伴うて希臘の道德思想が其面目を一變せんとして居る處まで參つたが、今夕で此講演の終りと致さうと思ふ、願くは是から希臘の思想が猶更に一大步を轉ずる處に諸君の注意を仰ぎたいと思ふ。或一つの道德思想を解しえうと思ふには其思想の起り、又行はれた當時の社會の有樣を知らねばならぬ、此迄は重もに學說の變遷した順序を追つて御話致したのであるが、是から直ぐに前回の續きに移る前に、今我等の前に橫つて居る問題たる道德思想の變遷があつた當時の社會の狀況に少しく目を放つて置きたいと思ふ。

は矢張り純乎たる「ストア」學者に違(ちがひ)ない、何故己を害ふ者をも愛せねばならぬ乎、曰く其の者は眞實我を害つて居ないから、我が理性を害つて居ないから、其者を愛せ、ねばならぬ、夫れ理性の外は我には皆無頓着、其外のものを如何にせられうが、我には善くも惡しくもない、理性は如何なる外物もそれを傷ける事は出來ぬ、夫故我に敵意ある者をも愛せねばならぬ。　嗚呼此オーレリウスの言葉は理性が放ち得たる最も高尚なる聲ではない乎、其自ら唯我獨尊者たることを信ずるの聲ではない乎、然し又敵を愛するの理由として今一つオーレリウスの申せしには我等暫くせば共に死すべければなり、思へ暫くせば共に死して行くものなるを、などて怒りうらむ事のあるべきと、嗚呼何ぞその言の夫れ悲哀なるぞ。

見よ、一方に於ては理性の自らを信ずるの厚きを揚言しあるかと思へば、又一方に於ては世の墓なく、あさましく、思の儘ならぬを歎き、力なげに天命に打任せ之に安んずるの外に仕方ないと云つてある、是れ「ストア」倫理説の最期(さいご)の聲である、是れ理性が其昔し持て居た自らを信ずるの心を尚ほも維持せんとして、而して維持し能はざるの境界に迫つたものである。

其福祉とを念じて爲す樣にすべしと申して居る、初代の「ストア」學者は凡夫愚人と云へば之を見さげて有るに甲斐なきものの樣に思つて居たが、後の「ストア」學者殊にオーレリウスに至つては大に之を異つて彼等凡夫愚人を見下げるはよろしからぬ、憫然に思はねばならぬと云ふ考に成つて居る、次の語を讀む時は誰しも基督の語を思ひ出さずには置かぬであらう。

「人己を害ふ者をも愛するは是れ其人の勝れたる處なり、汝しか行はんとならば宜しく次の事を思ふべし、即ち彼等は爾と同類の繼者なる事、彼が罪を作りしは知らず思はずして作りし事、且つ何よりも此事即ち彼は眞に爾を傷けしにあらざりし事を思ひ出でよ、蓋し彼の爲しゝ事によりて、爾の中の主權者（即ち理性）はそが爲めに少しの損害をだも受けざればなり」。

此オーレリウスの語を見れば、其思想のぬきんでゝ高尚なる事は否まれぬ、其高尚なる事は殆ど基督の敎と同位地に達して居る處がある樣に思はれる、然し茲に一つ注意せねばならぬ事は、オーレリウスが己を害ふ者をも愛するの理由として揭げたる事柄には明に基督敎的の思想でない處がある、此點に於てはオーレリウス

又死すてふ事の息あるものに取つて必らず有るべき筈、毫も道理に背いた事でなく、死するとても少しも耻る理由のない事を思へば、死も亦我心を動かすには足らぬ、此オーレリウスが死を何とも思はぬと云ふ感情は、基督教で云ふ喜んで死ぬる、雀躍までして天に行くなどと云ふ感情とは大に違がつて居る、却つて其如き感情をオーレリウスは非難して、それは只だジプトイからぢや、氣の狂つて居るからぢやと申して居る、基督教で云ふ聖者が歌を謠ひつゝ喜び勇んで天に昇ると云ふのと「ストア」派の學者が死生の理を觀じて泰然として從容として死に就くのとは其間に著しき差別がある。

此世の形に屬する事は全くつまらぬものであるによつて、聖賢の獨り貴ぶ所は無形不死の理性、此理性を全うするならば萬事足れりで他に何も求むる事はない、安心立命の地は此にある、吾人の理性は萬有に通貫し萬有を司る、萬有の理性の片割、吾人の中に宿れる神である、オーレリウスが理性を貴ぶことの至れるは、恰も我と我が中にある神の前に敬しく跪くが如きの感情を有て居た樣に思はれる。

偖又オーレリウスが屢々申して居るには、何事を爲すにも神を念じ、人間の總躰と

たるものの我に取つて早きに過ぎ又遅きに過ぐるあるなし、オヽ天然よ爾の豊なる庫より出だすものは我に取つて果を結ばざるはなし、凡べてのもの汝より來り、汝の中にあり、又汝に歸るなり、と申して有る。

萬有には二面あつて理性と物質から成つて居る、丁度吾人に靈魂と身躰のある樣なもの、萬有は理性を靈魂として居る一の活物で、人間は此大活物の一部分、人間の道理心は萬有の理性から受けたる朽ち果てざるもの、朽ち果つるは吾人の肉の躰、凡べて物質に屬するもの、凡べて肉身に屬するもの、凡べて此浮世に屬するもの、此等は一として常住なるはない、皆常に流轉する、其樣は恰も流るゝ水、消えてゆく影に似て、皆過ぎ去りゆくあじきなく、あさましきものである、「此身は水の卷く渦に等しく、靈魂は夢や烟の如く生命は他鄕に宿るに似たり、死後の譽は忘られ果つるに異ならず」と申して居る。

夫れ世の中は右申す通りのものであるにより、凡べて世の事には聖賢は心を置かぬ、全く無頓着、生きるも死ぬるも全く無頓着、此世のあさましく、あじきなきを思ひ、

んとする勿れ、其皿未だ汝の許に來らず汝遠くより欲しき目を放つて之をながむる勿れ、その汝に來るを待て、夫れ妻子富貴に對するも亦しかせよ、然らば則ち汝は神々と同じ一の臺に就いて食を共にするの品位を得るならん」

と申てある。

「ストア」學派の冠たる、其花たる羅馬帝王マルクス、オーレリウス、アントニーヌスの學說を前申し陳べたるセネカ等の學說よりも今少し委しく申上げて「ストア」派末期に屬する學者の代表者と致さう、オーレリウスの考ふるには、哲學は人に安心立命を得させるの道に外ならぬ、哲學は健康なるものの爲めにあるのではない、病めるもの弱き者の爲めにある哲學を措いては他に安心立命を得るの道はない、オーレリウスが唱道する哲學は即ち「ストア」派の學で、其所說に從へば天地萬物は一に歸し、一の道が天地萬物を貫き、吾人人間も矢張り此一なる者に包まれて居る、即ち宋儒の語を假つて云へば天人一致、萬物同躰、天地人の間に不調和のある筈はない、

オーレリウスの語に、

オヽ萬有よ凡べて汝に宜しきものは我によろし、オヽ萬有よ汝に取つて時を得

方に於ては人間の孱弱き事、世に在りて惡と戰つて勝つことの覺束なき事、人性には惡に傾くの癖みがある事などを繰り返し〳〵申して居る、又そればかりでなく此肉(セネカは吾人の躰の事を肉と申した、此肉)は心の獄屋であるとも云つて居る。エピクテートスの思想も右陳べたセネカの思想によく似て居る、エピクテートスが道德を論ずるには何の點から始めるかと云へば、先づ人間の孱弱くして神の助の入用なる事から始める、人若し善人とならうと思ふならば先づ自分の惡しき事を篤と知らねばならぬと申して居る、此樣な弱き人間が此世で我意を行はうとするは大いな間違、萬物の往き來るがまに〳〵任して少しも此方の意を以て逆らはぬがよい、逆らふから種々の煩惱苦勞が起つて來て心の靜なる暇がない、來るを迎へ往くを送つて毫も之に執着せねば則ち安心を得、不動心を得ることが出來る、斯く力なげに天命に打任すと云ふ氣味がエピクテートスの語には始終見えて居る、其語に、

「汝の身を處するは恰も馳走に招かれたる客の如くせよ、皿は廻て汝の許に來る、汝手を延ばし禮を正して優美に之を取れ、其去つて他人の許に行く、汝之を止め

である、羅馬の「ストア」學者中錚々の名あるはセネカ、エピクテートス、並マルクス、オーレリウスの三人である。

セネカの考へるには、此世には義人で不幸なる者、惡人で幸なる者がある、然し何故(なせ)斯くある乎、若し宇宙に道があり神があるならば何故(なせ)斯くあるか、此問は後世の基督教神學に謂ふ神の攝理に關する問題と其精神は同じ事である、然し双方の答の仕樣は大いに違がふ、基督教の神學では世には善人で苦しむ者があり、惡人で幸なる者がある、それ故此世では何も結句(つまり)がつかぬ、未來がなくばならぬ、未來に至つて始めて賞罰が明になると云ふ、セネカの考へるには善人で苦しみ、惡人で幸なるものがあるから、苦樂、幸不幸は全く何でもない、全く價値のないもの、道を知る人即ち聖賢に取つてはあるもないも同じこと、聖賢は外物から離れ退いて我內にある理性の自性を全うするに全力を用ゐる、理性の自性をさへ全うすれば外物の絆(ほだし)を脫して內心の大自在を得る事が出來る、之を得れば他に何の求むる事のあらうか、夫れ吾人の中にある理性は是れ唯我獨尊者にして、吾人の中に宿れる神と見做してよい。此の如くセネカは希臘固有の理性の自信を保存して居るかと思へば、又一

「ストア」學派の中葉に當つて最も我等が注意を曳くべき事は、此派の學者が修德の摸範とする聖人てふ觀念に就いて思想の變遷したとである、「ストア」學者はもと此摸範を描いて銘々之に達する事の出來るものと考へ、又現に自ら之に達したと信じて聖人てふ名を受けて少しも辭さなかたものもある、是れ即ち希臘思想に固有なる理性が自を信ずるの心に厚かつたのであるが、之は然し此學派初期の事で、中頃になると、此聖人てふ理想と實際の人間の有樣との懸隔が漸々著しく見えて來て、遂に人間は到底此理想に達する事の出來ぬもの、「ストア」學者でも之に達する事は出來ぬ、古來聖人と云へば必らず其中に數へられたソクラテスでさへも、未だ之に達した者ではないと云ふ事に成つて來た、此思想の變遷には深く注意すべき所がある、是れ即ち人間の理性が其自を信ずるの厚きを稍々失ひかゝつたので、此趣は「ストア」學派の末期卽ち羅馬學者の時代になると尙著しく見えて來る、「ストア」派の學が羅馬に移つて來たのは其學に著しき變化を起すの源となつたが、之は羅馬人が其固有特殊の氣質によつて(成程學理の邊では總じて希臘人の跡を踏むに過ぎなかつたが、其特殊の氣質によつて)道德的感覺の邊に變化を持ち來したからの事

建築の處々の部分は既に幾分か希臘思想に固有なる特質を失はんとして居る事がわかる、「ストア」の道德思想には希臘が全盛を極めて居た時分とは頗る異る處が有つて、多少基督教的思想の方角に向いて行き居る事がわかる、只だひとり希臘全盛の時代にありながら後世の思想を豫期して居る樣に見えるはプラトー、プラトーが人間の躰は靈魂の獄屋である、靈魂は此獄屋を出でゝ其もと住みし天の故郷に歸らねばならぬと云ふ處、又その思想の往々自然界を超越して幽妙の界に入り、其活氣ある言語の往々著しく宗教的、敬神的となる處などは實に希臘全盛時代の思想には珍しいと云はねばならぬ、之がプラトーの希臘人でありながら希臘人を超越して居ると謂はれる所以である、然しながらプラトーの思想も亦其全躰から見る時は矢張り純乎たる希臘風に違ひない。

右陳述致した「ストア」の思想は其學派初期の思想、即ち其學説の建物の成りあがつた迄の思想であつて、其後、中頃から末期の時代にかけては幾多の變遷を經過する、其變遷の具合を見る時には希臘の道德思想が尚ほも移り行く樣、其の將に一大步を轉せんとして居る樣が尙ほ分明にわかる。

來たす道をさへ知り給ふ和なきものも汝の目の前には和あり……人を其惡しき愚痴より救ひ出し給へ、父よ世の人の心より其愚痴を放ち給へ、人をして知惠を知る事を得させ給へ、知惠是れ汝が公義を以て凡べての者を司る所以なり』と。

斯く申してある、此等の語を讀む時は其語氣の著しく宗教的なるに氣付かでは居られぬ、又クレアンテスが、神を最も克く拜しえうと思ふならば、吾人の胸の中にて彼を知り彼に從ひ度いと思ふ心で拜するに若くはないと申した語なども基督が、サマリヤの女に申された語と相ひ對してよい樣に思はれる、此の如く「ストア」學派の說く所に著しく宗教的の趣のあるは、亦そのマジナヒ、占の術などを以て神と人との交通の手段と考へた所でもわかる。

右等の點によつて見れば「ストア」學派に於ては希臘の道德思想が幾分か移り變つて行き居る事がわかる、又其移り變りは如何なる方角に向いて行き居る乎と云ふことも幾分かわかる、「ストア」學派の倫理說の基礎は矢張り希臘固有の理性的自然的の思想にあつて、其倫理說の組立は理性に從ひ人間自然の性を全うするが德であると云ふ考から打建てたものに相違ないが、此希臘固有の土臺の上に打建てた

まだ全盛を極めて居た時分の思想では更々ない、プラトーが道徳を說いたも是れ皆希臘人の德として說いたので、奴隷にも(又希臘人が卑めて野蠻人と名ける)他國の人にも等しく守るべき責任の有る德を說いたのではない、此のプラトーの考に比べて見れば「ストア」學派で見る所は其の限界が大に廣まつたと云つてよい。

前申す通り「ストア」學者が謂ふ所の神は固より基督敎的有神論に云ふ所の神とは同一ではないが、然し上は天躰の運行から下は人間の萬事に至る迄皆此神の働によつて出來る人間は何事につけても此神の布ける道に從はねばならぬと云ふ考を本として、「ストア」學者の思想は或點に於ては著しく宗敎的になつて居る處がある、此學派で大家の名あるクレアンテスが「ゼウス」(神)を讃美したる有名なる歌に、

『朽果てざる者の中最も光榮ある者よ、多くの名を有てる「ゼウス」よ、凡べての物を法則に從つて司り、全能にして無窮に在す宇宙の王よ、朽果つべき人間は皆汝を呼ぶべきなり、……主よ地の上にあるもの一として汝を離れて成るはなし、上なるエーテルの球に於ても然り、下なる海に於ても亦然り、たゞ惡人が其氣儘に爲す事のみ汝の業にあらず、否汝は粗なる者を滑にし、秩序なき者の中より秩序を

し、又其道德を人間の守らねばならぬ法律則ち萬有の神から授かつた命令、上から出でて權威を以て居る命令の樣に思ふ趣が明に「ストア」派の說には見える、之は猶太基督教で云ふ神學的の道德說、即ち德は神樣の御意に從ひ其示された律法に從ふにあると云ふ考にはまだ餘程隔りがあるが、然し支那の學者が道は天に出づるなど只だ漠然と云ふ意とは多少基督教的の考に近かい樣に思はれる、兎に角此等の點は純乎たる希臘の道德思想が漸々移り變つて行き居る徵候と見て差支なからうと思ふ。

又「ストア」學派では人間銘々の理性は皆萬有の理性から來たもので、同じ一つの理性が萬人に通じて居ると云ふ考からして、多少人種國民の隔を排いて、彼の所謂る「ストア」派の世界主義即ちコスモポリタン主義の思想を起す樣になつて來た、此思想を起す樣になつたのには大に羅馬社會の政治上の影響もあつたに相違ない、固より此主義はまだ純全たる四海兄弟萬人平等の主義とは云へぬ、然し同じく理性に從つて行ふ者、即ち聖人賢者は何の國、何の民たるを問はず皆一の社會をなし、此世の政治上の區域に拘らぬ一の聖賢の國を形づくるものと云ふ如き考は、希臘が

違ばかり、善惡の所業は全く吾人の中心から出でゝ來るもの、外界には少しの係はりもない。此等の考からして「ストア」學派では人の行爲又爲人は全く善か將た全く惡かの二つであつて其中位と云ふ所はなく、一つの事に善くば皆に善し、一つの事に惡るくば皆に惡ろしと說いてある、「人律法を悉く守るとも若しその一に躓かば是れ全を犯すなり」と雅各の書に云つて有る所と、「ストア」學派で云ふ處とは其意によく似て居る點がある。

右申す通り「ストア」學派では情慾を適度に節すると云ふよりも寧ろ之を抑壓せねばならぬと敎へる所などは、純乎たる希臘風の思想から多少離れかゝつたものと云つてよい、且又道德上の行爲に就ては、其行爲の出づる中心根本の處に目を附けて、何も彼も其根本の所から價値を定めて行かうとする所は多少後の基督敎的の考に近よつたものと云つてよからう。

猶又「ストア」派では前に云つた通り、萬有を支配し萬有に通貫する道即ち理性があつて之を神と名ける、固より其神と云ふは凡神敎的の意味で、意識を具へて居る有神敎の神とは違がふ、併し道德を萬有の法則の本たる理性から出たるものと見做

序のあるは此道、此理性、即ち神があるからのことで、我等人間の理性は此萬有の理性から來たもの、其一部分とも云つてよいもの、夫故自然に從ふと云ふ事は一方から見れば萬有の理性に從ひ、其理性から出でゝ天地萬物に現はれる自然の秩序と運行に從ふと云ふ事になり、又一方から見れば吾人の自然の性(委しく云へば萬有の理性から來て吾人に宿て吾人の性となつて居る道德心即ち理性)に從ふと云ふ事になる、局る處「ストア」學派の說でも、德は吾人の自然の性に相應する働にあるので、此點に於ては「ストア」學派も矢張り希臘一般の倫理說に固有なる理性的、自然的の所を具へて居ることは明である。

然し「ストア」學派では殊に甚しく快樂を卑しめて、人は情慾を適度に節すると云ふよりも寧ろ之を抑壓せねばならぬと敎へる、吾人に取つて貴いものはたゞ理性ばかり、夫故理性にのみ從つて外物に動かされぬ樣にせねばならぬ、外物に對しては全く無頓着、快樂苦痛財產などは欲くも何とも思はぬ、唯だ理性が自らの性に從つて働く處に吾人の貴い處がある、そこに眞正の自由がある、理性さへ大丈夫なれば爲る事なす事少しの過もない、若し此理性が微弱であつたならば爲る事爲す事間

を願ひ度い。

講演第二回

前回に希臘三大家の倫理說を略述致して、それによつて希臘道德思想の特殊の點を指摘致したが、今一ツ是非とも陳べて置かねばならぬ學說がある。アリストートル以後は、希臘の哲學は四分五裂して幾つかの學派を生ずる事となつたが、若し希臘の倫理學史を講ずる積りならば、此等の學派、即ちエピクロスは勿論、懷疑派の倫理說をも必ず一應陳べねばならぬ、然し茲では倫理學史を講義致すのでは御座らぬから、先づ他の學派は措いて希臘倫理思想の正統の流を汲んで居る一の學派を擧ぐればそれで足りると思ふ、且つ此學派の初期から末期に至る間の變遷には頗る注目すべき處があつて、其變遷し行くに連れて漸々基督教道德の思想に近づいて來る趣が明に見える、此派は即ち「ストア」學派である。

「ストア」學派の說に從へば、德は自然に從ふ生活にある、その學說に云ふ所では萬有を貫いて居る道があり、理性があつて之を神と名ける、抑も萬有に整然たる規律秩

求を滿足さするに足る、我等人間は此美はしき法界に生れ出でたる美しき花の如きもので、花の如くに生じ、花の如くに美を享け、花の如くに過ぎて逝く、何の恨みる所のあらうかと云ふが是れ希臘人固有の思想である、希臘人に取つては此世は來世に行く支度をする所、後生に入る學校、即ち只だ〳〵未來に行く爲めに存してあるなどとは殆ど解する事の出來なかつた思想であらう、其思想は著しく現世的又自信的であつて、人間は生れつき腐れた癖んだ罪人で、若し天の神様が力を添へて引き上げて下さらぬならば全い人になることは出來ぬ、全いはサテ措いて天然自然の生れつきの儘では毛頭も本統に善き事は出來ぬ、上からの力によつて生れ更へり新しき性を得、新しき人間とならなくば一寸の善も一點の義も爲す事は出來ぬと云ふ如き思想は、希臘人の考には乘らなかつたに相違ない。然しアリストートル後三百年の頃からは此思想が現に當時の人心を靡かし出し、遂には希臘羅馬の思想界を壓倒するに至つたのであるが、如何にして其の如き變化が起つた乎、如何にして右云ふ如き最も自然的なる希臘の道德思想が、最も超自然的なる基督教の道德思想に所を讓る樣になつた乎、其變遷の次第は次の二回に陳べる所で御聞

見ない、又佛敎で云ふ慈悲又儒敎で云ふ仁に相應する德をも見ない、只だ其中仁愛慈悲に最も近いと思はれるは吝嗇ならず惜なく物を施すと云ふ德である。

偖右に希臘の三哲と呼ばれ、古來の大哲學者と云はるゝソクラテス、プラトー、アリストートルの倫理說を、其の極くあらましの點に就いて陳述致したが、今此等の學說に固有なる處を取揃へて再び希臘人の道德上の理想を描くならば次の通りに申してよからうと思ふ。

希臘人の考では吾人は天然に種々の性能を具へて居て、其性能の中で最も貴き所は理性である、さるが故に其理性の指圖に從つて現在具へて居る天性を過不及なく釣合よく優美に働かして行くのが是れ吾人の職務である、其職を全うするが吾人の德である、此の德を修めたる人が即ち善美なる人性を完うしたと云ふものである。ソシテ此德は此世で完うすることの出來、又吾人銘々の力で全うすることの出來るものであつて、幽冥の世界、自然以上の界に吾人の德を完うするの地を求め、又之を完うするの力を假るには及ばぬ。此現在吾人の前に廣がつて居る萬有は實に美はしき秩序と法則とを具へて居るもので、之を靜に觀察する時は吾性の

此に由て見ればアリストートルの倫理說は、意志の働を特に重ずるの點にては成程ソクラテス又プラトーの說とは多少異つてゐて、其缺點を補はうとしたものであるけれども、全躰から見れば矢張り希臘一般の倫理說に固有なる理性的の所、又過不及なく釣合のよきを貴ぶ美術的の所、又吾人の現在具へて居る天然の性を基として其性の自然の發達を計る自然的の處、此等の希臘道德に固有特殊なる所をアリストートルの倫理說に具へて居る事は明かと思ふ。

又一つアリストートルに於て希臘倫理說に特殊なる點を見ることの出來るは其個人的なる所にある、アリストートルが揭げた德の定義を克く見れば一個人が銘々の品格を作り天性の發達を計ると云ふが其精神で、其重ずる處は即ち銘々一個人の有樣にある、銘々自己の品性を高うする處にある、人を利益する働をも自己の價値ある品性から自然に流れ出づる働として見るのである、之を基督敎で己を棄てゝ他人の爲めを計る愛の德を最上とするに比ぶれば其違は誠に見認め易い。

アリストートルは勇敢節制の德を始めとして、種々の德を列擧して、之を見事に分析說明致したが、奇な事には其中基督敎に云ふ愛の德若しくは之に接近する德を

の德であつて、之が即ち人間に相應の德である、此德を論ずるに當てアリストートルに固有の所、又希臘全般の道德思想に固有の所は、德は中庸を保つの働にあると云ふの點にある、中と云ふは支那の學者も云つた通り定規的の中、所謂る子莫の中ではない、性にかなふ働が即ち中に處る働である。

又一つアリストートルの倫理說に特殊なる所は行爲の鍛錬、即ち意志の働を重ずるの點にあつて、之はアリストートルがソクラテス又プラトーの說の缺點を補はうと思ふの意から出たことゝ思はれる、ソクラテスは知見をさへ開けば德行は從つて修まると云つたが、アリストートルの思ふには實際中々さうはゆかぬ、道德上の知見は寧ろ行つて始めて十分に得らるゝ者即ち(聖書の語に眞似て云はゞ)道德の旨を行はゞ其德の何處より來りしかを知らんとでも云ふべき考からして、行爲の鍊習、意志の熟練を殊に重じた、ソコデ、アリストートルが、德とは何かと云ふに答へた有名なる定義がある、「德とは吾人の性に相應したる中を保つ意志の狀態を云ふ、而して其中の何處にあるかは明知見を有する者が道理心の與ふる判定によりて定むる所なり」と申した。

を基として居る基督教の道德思想と較べる時には其違は一目瞭然である。

プラトーは至善と云ふことを純理哲學の上から說き出したが、其弟子アリストートルの說は大に其趣を異にして居る、アリストートルの倫理說が其の師の說と最も違がふ所は、純理哲學的の趣を去つて著しく心理的なる處にある、アリストートルが云ふには一物を善と名けるは其物が其物固有の目的を全うするからぢや、善てふことは物それ〴〵の職務を全うする働にある、吾人が吾人の職分を全うする時は吾人は善を爲したるものである、最上の善即ち至善は最上の目的職務を盡すにある、吾人に固有なる、特殊なる、最上なる職務は吾人の理性を働かすにある、夫故純粹にたゞ道理心を以て天地の秩序法則を觀察するのが最上の德であるけれども、吾人は只だ理性ばかり具へて居るものぢやない、又感情を具へて居る動物であるから、天地萬物に通貫する道をば只だ靜に觀念して得る快樂は人間には高尙過ぎる、是はたゞ神に適する快樂である、此考からしてアリストートルにあつてはプラトーよりも尙ほ明に德が二段に分れる、純粹の理性上の德と感情情慾を制御して宜しきを保つ上の德とに分れる、アリストートルが實際攷究する德は此第二段

力氣慨奮發を要する働は皆之に屬して居る、此三種の働には皆それ〲の德があつて、理性の德は智、志氣の德は勇、情欲が其處を守つて適度を過さぬを節制の德と云ふ、勇は節制の德の上に立ち、智は勇の德の上に立つ、智は下の二つの德を指揮して行く務を有て居る、何故なれば凡べてのものを指揮するは理性の職務である、ソシテ此三種の德の善く調和して行くを公義の德と名ける、プラトー以後希臘の學者が德の種類を分別するには、多くは皆今陳べたプラトーの分類法を基として居る、是は丁度儒敎で智仁勇又は仁義禮智と云ふのと善く似て居る。此プラトーの道德論を見る時は、其理性的又美術的なることは一見して明であると思ふ。
偖又理性的の道德說は自然と貴族的となる、何故なれば智力を研き、十分に理性を働し得る者はドウシテモ生活の餘裕ある少數の者に止まる、夫故德は貴賤上下の差別なく誰も彼も同じ樣に修められるものではないとなつて來る、ソコデプラトーは最上等なる智の德は政を執る賢者即ち哲學者の德、勇は兵士の德、節制は最下等に位する平民の德と申した、プラトーばかりぢやない、希臘の倫理說は總じて此貴族的の臭味を帶びて居る、今之を上下貴賤賢愚貧富の差別を打毀して萬人平等

觀じ「アイドス」を躰するにある、此の所は是れプラトーの倫理說の片側で此所ばかりを見れば其說は幾分か希臘固有の自然的の思想から遠ざかつて居るものと云はねばならぬ、然し又他の側から見れば其說は矢張り純乎たる希臘思想の趣を表はして居る、何故なれば一方から見れば成程下等のものを全く振り棄てゝ「アイドス」に溯らねばならぬ樣に思はれるけれども、又他の方から見れば成るべく「アイドス」の働を下等のものに推し及ぼさねばならぬ(即ち下のものを丸きり棄てるよりも寧ろ上からそれを化して行かねばならぬ)とも云ふことが出來る、此の點から考へると强ち下等の肉躰に屬するものをば去つてしまふにも及ばぬ、之を「アイドス」に從がへる樣にして、上なる理性で下なる肉躰の働を制して行けばよい、此からしてプラトーは人間の諸の性能をして各其所を得さしめ、其釣合、其調和を保たしめると云ふ希臘固有の思想に立戾つて來る。

吾人には靈魂がある、之は「アイドス」に屬する上等のもので、其働は即ち理性である、然し又肉躰を以て居る故之に屬する情慾の働がある、又肉躰と靈魂と結び合つて居る所からして、玆に今一つ中樣の働が生じて來る、之は志氣と名くべきもので膽

へば如何なるものかと云ふに別に之を形容すべき言はない、然し強ひて何とか云へば先づ調和秩序など云ふ語を以て形容するの外はない、然し實を云へば此至善は調和秩序ではない、只だ調和秩序として働き現はるゝばかり、然しプラトーが此の如く何よりも先づ調和秩序なる語を以て至善を形容せんとしたのを見れば、其考が美術的(即ち希臘思想に固有なる美術的)の特質を具へて居ることがわかる、右の如くプラトーは矢張りソクラテスと同樣、至善と云ふ事に十分なる說明を附し得なかつたけれども、兎に角之に純理哲學的の基礎を與へた點は、ソクラテスの說に比ぶれば一大進步と云はねばならぬ。

至善は最上の「アイドス」である故、吾人の德は純粹なる理性の働を以て此常住不變實有の「アイドス」を靜に觀ずるにある、五官に屬する流れ去る快樂などは吾人生活の目的とすべきものではない、吾人の理性は此「アイドス」から來たもので其「アイドス」を見る事の出來る筈のもの、然し吾人には又此「アイドス」に最も遠い物質に屬する肉躰があるから、吾人の見る所が眩み易くてならぬ、それ故吾人に取つて最も善き事は、此躰肉に屬するものを去つてしまつて、純乎たる理性となつて「アイドス」を

滅してチットモ定まらぬもの、只だ人間と云ふ概念は何程たつても變る事はない、プラトーは此概念を今通常論理學で云ふ丈の者に止めずして、實際に存在するもの、個々のものを離れて別に實在する者即ち人間で云へば個々の某々の人を離れて別に誰彼と云ふ差別のない只だ人間と云ふものが、實に存在して居ると考へて之を「アイドス」と名け、之「アイドス」は個々のものに對して見れば常住不變の摸範の様なもので、個々のものは常に變化生滅する不完全なる寫の様なもの、只だ假に存在して居るばかり、眞に存在するもの即ち實有のものは只だ「アイドス」ばかり、ソシテ此「アイドス」に又段等があつて、個々のものが一の「アイドス」に總括されて居る様に、或若干の「アイドス」は又その上の「アイドス」に總括されて居る、斯くして段々上に昇て行けば遂に最上の「アイドス」に達する、此最上の「アイドス」は完全なる實有のもので、それから下に降る程次第に實有の相を失つて、極く下段に降ればソコには五官に觸れる、最も實有ならぬ物質に屬する個々のものがある、之は實を云へば有ではない無と云ふべきもの、只だ有る様に見えるばかりのものである。

偖プラトーは右云ふ最上のアイドスを名けて至善と云つたが、至善とは委しく云

行の動力と見做して徳行を惹き起すには知識が最も(寧ろ唯だ一ッの)必要なるものと考へた所にある、其考では、人が若し善を善と知らば之れを爲すに違ない、吾人の善いことと知つて之を爲さぬ筈はない、自然に爲すに違ない、但だ善を知らぬからわるい、ソコデ先づ善の何たるを知るが、第一の事である、此ソクラテスの考には希臘倫理説一般の特點たる理性的、知力的なる處がよく見える、ソクラテスは此知力的倫理説の基を置いたものと云つてよい。

ソクラテスは善を知らねばならぬ、知れば隨つて人は之を行ふと云つたが、それならば善とは如何なるものぞと云ふに、此事はソクラテスは只だ個々の例を擧げて説明したばかりで全たく定義を下した事はない、丁度孔子が其説いた仁に於けると善く似て居る。

ソクラテスの説を受け繼いで之を廣く且つ深くしたのは彼の神聖と名づけらるるプラトー、プラトーの學説をわかり易く説くには、先づ個々の物と其個々の物を總括する概念との差別を明にするに若くはない、個々のものは常に變化し生滅し行くもの、概念は常住不變のもの、之を人間に譬へて云へば、個々の人は始終變化生

從つて、吾人銘々自分の自然の性を過不及なく、釣合よく、發達さして、何の點にも善く調和を保つて居る、美はしき人間となるのが是れ人生の理想である、ソシテ其如く理性に從つて適度を守る所に眞正の幸福が存して居る、是が即ち希臘人の所謂る善と美との相結んで一となつた人性の摸範である、(希臘語に所謂るカロンカガトン)、ソコデ彼の音に名高きデルフィの宮には「自を知れ」「過すと勿れ」と云ふ語を刻んであつた。

希臘道德の自然的、理性的、美術的なる事は今迄申し陳べた所で一通り解かつたと思はれるにより、此から希臘學理的倫理說の重なるものを擧げて、猶更に希臘道德の特殊の點を說明し度いと思ふ。

希臘で道德の理を學理的に考へ始めたのは先づソクラテネであらう、ソクラテスは西洋倫理學の始祖と云つてよい、希臘倫理說の特點若しくは其特點の種子となるべきものは、概ねソクラテスの學說若しくは其行狀に含まれてあると云つてよい、孔子を支那人中の支那人と云ふことが出來るならばソラクテスは希臘人中の希臘人、即ち純乎たる希臘人である、ソクラテスの倫理說に最も著い點は智識を德

の考として居るからは、吾人が自然に具へて居る性能の中にて最も高尚なるもの、最も貴重なるものを所依とするより外に仕方がない、何故なれば神様の御意、其御力又天啓と云ふ様のものに頼れば兎も角も、之に頼らぬ以上は皆吾人銘々が自然に具へて居る道理心即ち理性を導者として、銘々自ら徳を修めて行くより外に仕方がない、吾人の理性は吾人が下等動物と異なる所以、吾人に特別固有なるもの、人間の人間たる所、即ち我性能の最も貴い所であるから、善く之を働かしてゆくのが我最上の職務である、此點からして總べて希臘人の道徳思想は著しく理性的、知力的である、吾理性を働かして靜に天地萬物の規律秩序のあつて美はしき様を觀するのが吾人最上の職務でもあり、又最上の快樂でもあると(希臘人は)考へて居た。夫故希臘古代の哲學者アナクサゴラスに或人が問うて、茲に一人の人が世に生るるとして見て、何の爲に其人は生れることを願つたらよからう乎と云つた時にアナクサゴラスは答へて、天を觀察し全法界に貫通して居る秩序を觀察する爲めに生れる事を願へ、と申したと云ふ話がある。

今迄申した所を取り摘んで希臘道徳の理想を描いて見れば、吾人の理性の指圖に

クレーツスに對へた時にも、神の嫉妬と云ふものがあるから、王の生涯の終まで見屆けねばドウシテモ王を多福の人と云ふとは出來ぬと申した、されば希臘人の考では、人間の生涯全躰に目を着けて之を優美に暮して行く(譬へば一の調子よい音曲の樣に暮して行く)のが最も善い生涯である、偖此調子よい所は何所から見出して來るかと云へば、人間の生れつき、自然の性から見出して來る、人間の生れつきに具へて居る諸の性能を、それ〴〵の度に從て過不及なく發達さして、丁度彫刻師が四肢五躰を釣合よく刻む樣に、釣合よく吾人の性能を働かして行くのが、吾人人性の理想である、此理想を實行に描くのは一種の術である、此修德術の精神は取りも直さず美術的である、此の如く美術的に、過不及なく、釣合よく、我諸能の調和を保つと云ふ所が即ち所謂る希臘風なる所である。

偖又右の樣に人間諸能の調和を保つてゆくには、何の指圖に從つたら善からう乎、何が諸の性能にそれ〴〵の適度の所を指示するものであるかと云ふに、吾人の道理心より外に此職務に當るものはない、前申す通り希臘人の思想は總じて自然的であり、又從つて其道德思想も自然的であつて吾人の天然自然の性と云ふとを土臺

るとか、天に於て報が多いとか云つてあるに比ぶれば殆ど表裏の差別がある、現世では苦艱を嘗めても、其果報として來世の極樂を享ける人が眞に多福の人であるなどとは、希臘古代の人の心には乘らなかつた思想と思はれる、希臘人は此美はしき、此吾人の目の前に廣がつて居る自然界の外に、現世の外に、安心立命の地を求めるの必要を感じなかつたと思はれる、其道徳思想は皆現世に於て、自然の世界に於て實行され得べきもの、其求むる幸福は全く人間自然の性情から起るものであつた、然し其幸福を求め、天性の需要を充たすと云ふ所に一ツ、所謂る希臘風なる所がある。

右陳べたソロンの話を見れば、テロスはクレーソスの樣に莫大なる金銀財寶を蓄へて居たではない、又威權赫々飛鳥を落すと云ふ大國の王でもない、さればとてまた日常入用のものに乏しいと云ふでもない、即ち其有つて居るものは度を過して居ない、皆釣合を保つて居る、一言に云へば皆中庸を保つて居る、此適度、此中庸と云ふことを、希臘人は何につけても貴重して、度に過ぎ、圖放れて居ることのよろしくないと云ふ意を、其通俗の説では神は過ぎたるを嫉むと申してある、彼のソロンが

ればなり、心の清き者は福なり其人は神を見ることを得べければなり、我爲めに人汝等を罵り又責め僞りて各樣の惡言を云はん、其時は爾曹福なり、喜び樂しめ、天に於て爾曹の報多ければなり」と、斯う云つてある其言の精神と云ふものは、ソロンの云ふ所とは全く違つて居る、然し斯くも相違がふ思想が希臘羅馬の社會に於ては、遂に其の一つから他の方に移り變る事となつたと思へば、人の思想の變遷と云ふものは實に奇妙なるもの、然し又其變遷の順序次第を考ふれば嚴然たる理由あり源因あつて、ゆめ緣由なくして出で、緣由なくして去り、緣由なくして變るものではない。

右ソロンの話を善く考へて見ると、其中に希臘道德の特殊の點を見つけることが出來る、希臘倫理の學說も亦夫等の點が本となつて出て來たのである、偖ソロンの語に描いてある幸福を見るに、是れ皆自然界に屬して居るもので、都會の繁昌と云ひ、子孫の繁榮と云ひ、衣食住に不自由なきと云ひ、敵を討つて高名を擧げると云ひ、皆人間の自然に求めるもの、又自然の世界から得らるゝものである、之を彼の山上の敎訓に心の貧しきものは福なりとか、哀しむ者は福なりとか、神を見る事が出來

爾が哲人の觀察を下しつゝ四方の國々を歷めぐりし由は我屢〻之を聞きぬ、今我爾に問はんと欲す、爾が今に至る迄見し人々の中之ぞ最も多福の人と思はるゝ者ある乎。王は我こそは其人ならめと思ひてえか問へるなり、然るにソロンは王の悅を買はんが爲めに語るを好まず、只だ思ふが儘を陳べて曰く、王よ亞典人テロスならんかなと。王は此答の思ひがけなきに驚き問うて云へる樣爾何すれぞテロスをば最も多福の人と云ふ乎、ソロン答へて云ひけらくテロスは其都府の榮えし日に住み、美はしく善き子をまうけ、孫の顏をも見ることを得又其子孫の皆無病息災なるを喜びてき、彼は吾人の位地にありては善き場合に其生を享け、又其終に臨んでは花々しき死を遂げたる者にてありき、蓋し彼は亞典人が隣國の者とエロイジスに戰ひし時、敵を切り離けて凉しく戰場に討死しぬ、亞典人、公の費用を以て彼を其斃れし地に葬り、その譽をたゝへたり。

と、斯く「ソロン」は多福の人を描いたが、今試に之を基督の山上の教訓に描いてある「福なる人」に比べて見る時には、一目にして其趣の違がふ所がわかる「心の貧しき者は福なり天國は即ち其人のものなればなり、哀む者は福なり其人は安慰を得べけ

別なる所があるが、然し其大躰の趣は矢張り通常の思想と一致して居る、加之通常の思想の趣を(今云つた通り)其到底る所に持つて行いて、ソレを一方に傾けて云つてあるから、其思想の趣を知るには極く便利な所がある、此等の理由からして希臘道徳思想の特點を御話し致すにも、重もに學說によつて陳べる事と致さう。

希臘人の考では、道徳の學は眞正の善福(ユーデモニア)即ち一時ばかりでなく、永續する幸福を求めるの道である、道徳の學ばかりではない、哲學全躰が之に達するの道に外ならぬ、希臘人は何を眞正の善福と考へて居た乎、如何なる人を最も多福の人と思つて居た乎、次に陳べる名高き話で略ぼ其通俗の考を描く事が出來えうと思ふ。

希臘の歴史家ヘロドトスが記し置いた話に、希臘七賢人の一人なるソロンが當時富有を以て天下に聞こえ、威權赫々全盛を極めたるリデヤの王クレーソスの朝廷を訪ひし時、クレーソスはソロンを導いて其寶庫を見せしめたる後之に問うて云ひしには、

オヽ亞典より來し異邦の客よ、爾の智慧と遍歴に就いては世の評判いと高かり、

に其大概を御承知のことと思ふにより、之に格段の説明を附する事は致すまい。

只だ希臘の道徳思想が變遷して基督教の道徳思想に移るの次第から考へて見て、基督教の道徳に通常の説とはドウシテモ違つた解釋を下さねばならぬ様に思はれる所があるならば、其邊の點に就いては少々申し陳べることもあらう、ソシテ又希臘の道徳思想を十分に知らうと思ふならば、學理的倫理説ばかりでなく、通俗の道徳思想をも説き明さねばならぬが、然し前申す通りドノ道十分と云ふ譯に行き兼ぬること故、重もに學説の方に注意することと致さう。

之に就いて今一ッ申さねばならぬ事は學説と通俗思想との關係である、學説は通俗の思想とは自ら別のものと見えるけれども、亦矢張り當時の人心を寫し出した者に違ひない、學説には通俗の説に云つてない所迄も往々云つてあるが、要するに其通俗の説をその趣く所の極端迄持て行いて其遠い結果迄も引いてあるに外ならぬ、又學説では通常人のただ暗に、冥々の裡に求めて居ることをば明に云つてあつて、其求に兎角の答をしてある故、通常の説よりも一歩も二歩も前に進んで居る所がある、又夫故學説は通俗の思想の有りの儘を寫し出したものではなく、固より多少

ことを願ふ。

希臘道德の說明に立入る前に、少々講述の仕方に就いて申して置かねばならぬ、如何に講述致したならば此問題を成るべく手短かに、又成る可く明かに說くことが出來えう乎。一種の道德思想が他の思想に移り行く次第を知らうと思ふのであるから、先づ是非とも双方の如何なるものであるかを知らねばならぬ、夫故十分なることを申せば、一方では希臘通俗の道德思想を始として、諸派の學理的倫理說をも一々說明致し、又一方では基督敎道德の要領をも說明致さねばならぬ、又之に加へて希臘社會の狀態又羅馬帝國時代の歷史をも一應知つて居なければならぬ、先づ此丈の用意が入用である、然し一々之を說明した日には莫大の時間を費さねばならぬ、然し又右の用意は旣に備つて居る者と假りに定める譯にもゆかぬ、然らば如何に致したら宜しからう乎、是が私が此問題を講述致さうと思つて第一に感じた困難である。別に致し方がないから、先づ希臘道德思想の極く特殊の點を掲げて、之を明にする爲にその倫理學說の中にて最も肝要なるものを成る可く手短かに說明致して本題を解釋するの用意と致さう、基督敎道德の方は諸君の中多くは旣

偖又私が講演致す目的は、或一種の教義、神學、信仰の個條様のものを辯護致すのではない、夫故或一種の教義若しくは信仰の個條を持つて居て、ソレを辯護して貰らひ度いと思つて茲に集つてお出の方々に取つては、私の講演は不滿足に思はれるに違ない、夫等の方々に御滿足を與へるには、またソレに適當なる人達のあることと思ふ、兎に角私の講演致す目的は其邊にはなくて、只だ純粋に淡白に事實と道理との研究である、別に一ッの假定を立てゝ事實と道理とをソレに引き寄せて、ソレを證據致す積りは毛頭も御坐らぬ。故に或は事實又物の道理の有りの儘を陳述致したばかりで、其事實又道理から引くべき結論の見えて居る場合にも、ソレを引かずに置く事もあるであらう、私は強ち或一の結論に達し度いと思つて講演致すのではない、只今此講演では縦令ひ或一の結論に達する事が出來ぬでも、若し事實と明白なる道理とを基として、自身獨立に其結論を引くの思想と精神とを、諸君の中に少々にても惹き起すことの出來たならば、ソレで私は滿足に思ふ。何様辯護的の議論でなくて淡白なる事實の攷究に耳を傾け度いと思召す諸君は、暫く私と共に希臘の道徳思想が變遷して基督教の道徳思想に移り行く途すがらを辿られん

思想と觸れあつて變化を起すのと此二ッである。兎に角總じて道德の變遷は、人間の思想の歷史に於て、最も注意して見るべき事の一ッである上に、取りわけ希臘の道德思想が基督教の道德思想に移り行く所は、世界の文明史上一大段落を爲して居る處であるから、人間の思想の變遷を知らうと思ふ者は是非とも此處は深く注意して攷究ねばならぬ。此の希臘の道德が基督教の道德に移りゆく次弟は、之を攷究べるに夫自身の價値があるばかりではなく、是で幾分か我日本現在の道德思想の有樣を照すことは出來まい乎、其思想のこの後の變遷を察することは出來まい乎。我日本今日の時代は何樣其歷史に一大段落を爲して居て、其道德思想の變遷と云ふものは實に荒じい程である、其變遷は遂には如何成り行くであらう乎、現今基督教の道德思想は追々我國に入り込まんとして居る有樣であるが、其道德思想が我國の人心に占める將來の位地は如何なる者であらう乎、此等は心ある人々が皆多少念頭に浮べて居る問題に相違ない、今私は此講演で夫等の問題に十分の答を致さうとは思はぬが、然し其問題を解く爲めに幾分の光を添へることの出來ぬでもなからうと思ふ。

らば、其必要は學者に對してよりも尙ほ一層俗人に對して大なるべしと云つたが大に見るべき語と思はれる。然し是は兎もあれ若し諸君が方今又今後我國に行はるべき道德の如何に注意を置かるゝならば、今夕暫く古代希臘の道德と基督敎の道德とに諸君の注意を促したのは決して不適當ではあるまいと思ふ。

(明治廿二年八月發行、專門學會雜誌第十號)

希臘道德が基督敎道德に移りし次第

講演第一回

諺に「所かはれば品かはる」と申す通り、國を異にすれば風俗習慣から、又其風俗習慣をして然あらしむる、人の內部の感情思想に至る迄も、多少其趣を異にして居る、夫故道德の有樣に於ても國によつて固有特殊の所があり、又時によつて其趣に多少の變遷がある。偖其道德の變遷には、時と所に種々の理由原因のあるに違ないが、先づ總じて云へば二樣に分つことが出來る、一は其道德思想內部の發達、卽ち其思想自身に變遷の理由と原因とを持つて居るのと、又一は外部の影響、卽ち外の道德

今夕の演說には古代希臘の道德と基督教の道德とを雙方の最も著しき又最も特殊なる點に就いて比較するに止つて別に之を品評して其優劣高下を定むることはせざるべし。然し但だ玆に諸君の注意を願ふは近世の歐羅巴の道德上の思想は之を形造くる要素から云へば基督教の思想ばかりではなく、又希臘の思想ばかりでもなく兩者の混合である、歐洲の思想には此二個の要素があることを知り、又明に其要素の何たるを知らなければ迚も現今の歐洲の思想を解することは出來ぬ。右の二個の要素を含んで居る歐洲の思想が輓近我國にはげしき影響を及ぼし又及ぼさんとすることは誰も承知することであらう、歐洲の道德上の思想が我國の從來の道德上の思想に如何なる影響を及ぼすであらうか、希臘と基督教との思想が支那と印度との思想と相ひ合したなら如何なる結果を生ずるであらうか、又此時に當ては如何なる方針を取つたらよからうか、此等の問題は誰人の注意をも引くことであらう、又引かねばならぬことと考へる。此頃獨逸の學者でギジッキーといふ人が通俗道德學(Moralphilosophie gemein dargestillt)と云ふ書物を著はして道德學の必要を說く所に、若し道德學が此人よりも彼人に尙ほ必要なりと云ふ如きことあ

第二　希臘人の思想は樂世的であつて、希臘人の生活の目的は此世の外に出でない、其道德は此世にのみ關する者で此世で全うすべき者である、又其道德上の理想は人間の天性と云ふ觀念に本づいて居るので、人性を全うするのが人間生活の目的である、基督敎では此世を來世の準備と思つて何事も終極の目的をば此世には置かない、又人間の理想は人間の天性に具はつて居つてよく其天性を觀れば誰れでも其理想を知り得るとは云はない却て人間の理想は神に似るにありと云ふ。希臘人の道德を人類的（アンスロポロヂカル）又樂世的又天然的と云はゞ基督敎の道德は超世的である。

第三　前にも云つた通り希臘人の考では道德の本は知識で眞正の知あれば德修まり、知なければ德修まらずと思つて居た、基督敎では明智よりも却て誠意を德行の根源と考へて如何に知を增すも心根を能くせざれば善行は出で來ぬと云ふ。そして心根の正しくなるは正しき神を信ずるにありと言ふ。希臘の思想では知識(致知格物)なければ道德は修まらぬから其道德を實行し得る者は知を致し物に格り得る少數の人である。夫故其道德は貴族的と云うてよい。基督敎の道德は此貴族的の道德を打こはすものである。

云ふ思想であると云つてよからう。又基督教で信仰と云ふものと同等の位置に立つものは希臘人の考では其最も貴重した知慧である。基督教の道徳と希臘の道徳との比較を三ヶ條に括つて御話しすれば尙ほ雙方の趣が明になるであらうと思ふ。

第一　希臘人の考では徳行は一の術であつた、前にも申す通り希臘人の理想は調和であるから此理想を實行するは一の術と云つてもよい、音樂師が種々の音色を調和さする樣に、又畫工が色々の彩色を調和さする樣に、人間も其品德を造る爲めに天然に具はれる種々の能力を過不及なく發達さして又之を調和さして美はしき人性を形づくるには工夫がいる、優美なる美術的の觀念がいる、彫刻師が大理石の像を刻む時の樣な心得がいる、即ち一言にて言へば希臘人の道德は一の細工である、基督教の道德は大に之れと趣が違つて却つて工夫又細工は忌むのである、人間の工夫で品德の修まるものではない、天上よりの力に動かされさへすれば工夫を用ゐず術は施さずとも自然に德は修まると云ふのである。希臘の道德は美術的で基督教の道德は神力的である。

し。次に又基督教に特殊なる德は「世」を棄て「肉」を撲ち從はすと云ふことである。之を希臘の制節の德と比較すべし。

基督教の道德の根本又動力は信仰であると申したが又固よりそれに違ひないが若し此のみにて說明を止めて置けば決して基督教の道德の眞相を穿つたものとは云はれぬ、基督教の道德には尙ほ一つ他の根本動力がある、之は即ち愛である。神を愛し又(神を愛する故に)人を愛する心から出でざる行爲は如何なる行爲でも數ふるに足らぬと申してある。此愛といふものを本とするのが基督教の道德の最も著しき印である。アリストテレースが倫理學書の中に德行の種類を列擧して之に說明を加へた名高き章があるが其分析の周到なる其見解の奇拔なるにも拘らず、基督教の愛に對すべき者を擧げなかつたことは希臘の倫理學史を研究する者の皆知れる所である。アリストテレースが枚擧した德の中で基督教の愛に多少關係のあるものは只だ吝嗇ならぬと云ふ一つのことに過ぎない。アリストテレースばかりでなく總躰希臘の道德には基督教の愛と同意味のものはないと斷言してよろしい。希臘人の思想の中基督教の愛と相應するものは彼の調和と

致さねばならぬ、信仰は之を二面より見ることが出來る、智識に對して見ると行爲に對して見るとの二つがある。知識に對して云へば信仰は未だ見ざる所を眞とすることである、卽ちまだ實際に當つて見ない事でも神の顯示とさへあらば實際當つて見た同樣に之を眞とするのである、又行爲に對して云へば我々人間の行爲は實に不十分のもので到底我責を塞ぐに足らぬ、人間が救はれて至善の域に到達するは自分の行に由るのではない、上より神の惠の加はるに由るのである、卽ち神の力に賴るのが信仰である、此二つを約めて言へば智識も行爲も實に微々たるもので、我々人間は天地の神の前に出でゝは自分の價値なきことを白狀せねばならぬ、そして此の神の前に出た時の心持を名けて信仰といふので、之が基督敎の道德の根本又動力である。倘ほ多言を費さずとも此根本の所を了得すれば基督敎の道德と希臘道德の違は明かであらう。此根本の所から流れ出る基督敎の特殊の德を左に枚擧致るば希臘道德との比較は別に多く說明を費さずとも自ら明かになるのであらう。

基督敎の特殊の德は先づ謙遜、忍耐、服從である。之を希臘の勇氣の德と比較すべ

らず、一種無類の觀法（コンテンプレーション）を以て神明に接する時には一旦豁然として至妙の域に悟入することが出來ると說く樣になつて來た。此「新プラートン」學派の要點は既にフィーローの學に具はつて居て其派の學が希臘の哲學と猶太教とを混合して成り立つたことは明である。又或人は印度哲學（殊に佛教）の影響も其中に雜つて居ると云ふ。道德論に關しては希臘の思想が基督教に移る順序は右に陳べた所で十分であらふと思ふ。

基督教の說く所でも人間は自分の力で至善至正の域に達し得る者ではない、然し一種の觀法などにて之に達せらるゝのではない、人間以上の力によらねばならぬ、卽ち神が基督に於て顯はしたる教を信せねばならぬ、基督教の道德は猶太教と同じく神意的であると云ふことは前に述べた所であるが、まだ其綱目は述べない、其綱目を明に解せんには神に由りて成就する教を信ずると云ふことが基督教の道德の基本であると云ふことを記憶せねばならぬ。

偖既に云ひし所にて了知せらるゝ樣に希臘道德の基本又其動力は智識であるが基督教の道德の基本動力は信仰である。茲に少しく基督教で云ふ信仰の說明を

レース以後は希臘學問の分裂の時代と云つてよからう、學問の衰頽と緻密の關係を持つて居るのは希臘社會の衰頽、希臘國の滅亡である。希臘が羅馬に亡された後は希臘人は全く政治上の希望と活動を失ふて其事とする所は重もに銘々一個の私の生活を最も幸福に送るの道を求むる事であつた。希臘の哲學者は總じて知識を以て德行の根本として善をさへ知れば人間は善をなす者である、善を爲さざるは未だ本統に之を知らぬからである、人間は其天然に備へて居る理性によつて物の道理を知り究め得る者である、故に人間は自分の力で至善に達し至德を行ひ得る者であると考へて居た。是は希臘學問の全盛の時代ばかりではなくエピクロス派ストア派の學者等も皆此點に於ては一致して居る。然し此希臘學問の自重心(即ち人間自らの力を信ずるの心)も段々衰へて來て後にはストア派の内に於てさへも其理想とする聖人の境界には實際の人間は到底達し得ぬ者であるといふ考も出て來た。希臘哲學と後世の基督敎哲學との中間の段階とも云つてよい新プラートン派の哲學では右に云ふ傾きが更に其一歩を進めて人間は到底其自分の智力では至善に到り至大の幸福に達し得ぬ者である、然し通常の智識によ

に關する事を陳ぶべし。

基督教の道德は猶太教と同じ樣に神意的である、神意に適ふ事は何事でも善、適はぬ事は何事でも惡である、善惡の標準は全く神意にある、人間の義務道德の本源は神意にある。然し此の如く只だ神意的といふ斗りではまだ基督教の道德其物(其綱目)は知れぬ、基督教では何が神意に適ふ事であるかと云ふ事を云はなくばならぬ、是より基督教の道德の要點を略陳しやうと思ふのであるが、夫より前に希臘の學問の破壞して基督教に移る處を一言して置かねばならぬ。希臘には多く希世の學者が輩出して一時學問の隆盛を極めたがアリストテレース以後になると諸學問の中心なる哲學は寧ろ衰運に向つて來たソクラテス、プラトーン、アリストテレースを始めとして其他希世の大賢碩儒が出て各一派の哲學を開いたけれども、一つとして絕對の眞理に達したと思はれる者はなく、諸說紛々、先人の建た者は後人之を毀つ有樣であつたからして、其自然の結果として希臘哲學の末期になると懷疑說が起て來て人間は到底絕對的の眞理に達し得ぬ者である、之に達しやうと思ふから却て心を勞して眞正の幸福を失ふのであると說き出した。アリストテ

あつたと思はれる、猶太人の中預言者などといふ最も考の進んだ人々は多少違つた思想を持つて居た事は明であるけれども、猶太教の最も進んだ時でもヱホバを特別に猶太人の神として猶太人をヱホバと相互に特別の約束を結んだ人民と思つて居た事は否む事は出來ぬ、又之が猶太教の骨髓とも云ふべき要點であつた。そして又此ヱホバが猶太人の考には道德の本源であつた、ヱホバの命令即ち其律法に從ふのが取りも直さず道德であつた、何故人を殺してはならぬ乎ヱホバが之を禁じ給ふから、何故人の持物を貪つてはならぬ乎ヱホバが之を嫌ひ給ふから、此の如く何故人間は總べて道德を行はねばならぬかといふに其理由は神意であるからと猶太人は考へて居た。夫故猶太教の道德を一言で評すれば神意的である、即ち英語で云ふ「シオロヂカル」である。

猶太教のヱホバと云ふ觀念を基督教は受け繼いで來た。然し又其觀念が大に其面目を改めた。基督教の神は特別に此國又彼國の神ではない、等しく全世界の神、宇宙の神である。然し此處では神學を論ずる積りではないから神といふ觀念が如何に變遷して來たかと云ふ事は尙ほ悉しく陳べる必要はなからう、但だ道德說

世的である。夫故希臘人の道徳上の觀念は總じて此樂世的又美術的の色合を帶びて居ると云つてよい。此の外希臘道德の特點に就いては後に之を基督敎の道德と較べ合はす所にて尙ほ明になると信ずれば希臘道德の辯明は先づ爰に措いて左に基督敎の道德に移るべし。

基督敎の道德を說明するには是非とも先づ猶太敎の事に就て一言せねばならぬ。何故なれば猶太敎は誰も知る通り基督敎の出た本である。此猶太敎に最も特殊な所はヱホバと云ふ獨一の神を拜んだ事である、ヱホバとは如何なる神ぞと云ふに之は始終全く同一の觀念(コンセプション)であつたといふ事は出來ぬ、人民の思想の進むに從ひヱホバといふ觀念も進んで來た事は明である、其最も進んだ上から云へばヱホバは全智、全能、義なる靈なる獨一の神で、天地萬物人間を造り又之を統御する者である。此の如く考の進だ時でも又進んで居なかつた時でも獨一の神を拜んだと云ふ事は猶太人に極(ごく)特殊な處で、昔のエヂプト又バビロニヤの人民と猶太人とが著しく違つて居た處である。又始終猶太敎に特殊な所はヱホバを特別に猶太國民の神として拜んだ事である、ヱホバは其本を云へば始は全く猶太人ばかりの神で

ふよりも寧ろ美術的と云つてよい、羅馬人の諺に「健全な身に健全な心」と云ふことがあるが、之れを希臘人の思想から云ひ換ふれば「美はしき身に美はしき心」と云ふてよからう。希臘人の道徳を一言にて云へば美はしき人性と云ふ事である、希臘人は美術的の眼を以て此宇宙を見て萬物の相調和して美はしきに注目して人間も此宇宙の一部分であるから善く其處を守つて天地の美を傷けぬ樣にせねばならぬ、却て其美を添へるのが人間の爲すべき事であると考へて居た。希臘人の美術的の眼には此世に居て此天地の美を觀念するが最上の樂みで此世の外に眞正の樂を求めねばならぬなどと云ふ考は先づ總じて其思想の中に無かつたと云つてよい。人間は美はしき花の如くに生れ出で丶此美はしき天地を觀じ、又美はしき花の如くに消え失せるものであると希臘人は思つて居た。そして希臘人は之を世にあるまじき事、物の自然に逆つて居る事であるなどとは夢にも思はなかつた、之を自然の事と思ひ之に滿足して居た、此世は苦患の世である煩惱の火宅である、此世を遁る丶より外に人間には幸福を得るの道はないと云ふ考と希臘人の考とは誠に表裏の違(ちがひ)である、若し印度人の考を厭世的と云はゞ希臘人の考は全く樂

つの要素で、此の中にては情慾が最も下等のものであるけれども、是迚も自然にあるもので全く撲滅するにも及ばぬ、唯だ其上に立つ要素が之を制御しなくばならぬ、情慾は撲滅するの必要がないのみならず、若し其情慾が其の自らの處を守つて毫しも不當の途に走らないならば之は人間の一の徳である即ち節制の徳である、第二の要素即ち意志が其處を守つてよく道理心に支配さるゝ時は之より生ずる徳が勇氣である、最上等の道理心に屬いて居る徳が智慧である。此三徳の中智恵が最大の徳寧ろ諸徳の神髓と云ふべきもので他の二徳は之に支配されねばならぬ。此三徳が各々其處を守つて相調和して居る有樣を名けてプラトーンは公正の徳と云つた。此四つの徳で大概希臘人の道徳の觀念を括る事が出來る。プラトーン以後の希臘の學者が道徳の綱目を擧げる時には大概プラトーンに依つて居ると見える。

右に陳べたプラトーンの説を見ても希臘の道徳の觀念は調和と云ふ一つの思想で貫いて居る事がわかる、人間の天然に具はつて居る能力を悉く過不及なく發達さして其間の調和を保つのが人間の目的である。此希臘人の觀念は道徳的と云

し題が題であるから多少御話が哲學の上に渉らないと云ふ譯には行かぬ。

希臘人の道德上の思想を一つ貫いて居た者がある、之が希臘道德の特殊の點で彼の所謂希臘風の理想と申すのも之を指すのである。此希臘道德の特殊の點と申すのは別ではない、調和といふ思想である。希臘人の考では琴の糸の種々の音色が調和する樣に人間に自然に具はつて居る種々の能力が調和するのが人間の理想である。此點の解し易き爲めに希臘學者の道德說の一例としてプラトーンの說を少しく陳述すべし。全體プラトーンの哲學は心を主とするのであるから其說の如實の結果から云へば形に屬する事は全く擯斥して肉身を心の獄舍とまで考へるのである。然しプラトーンが實際人間の行ひ得る道德の標準を立つる時には希臘道德の特性即ち調和と云ふ思想に立戻つて來る。

プラトーンの說にては人間の靈魂に三の要素がある、全體人間の靈魂は神妙不朽な者で其本性は純粹な道理心である、けれども此世では肉身と結び附いて居るから情慾と云ふものが添はつて來る、そして此情慾と道理心との媒介をなす爲めに、意志といふものがある、此情慾と意志と道理心(若しくは理性)とが人間の靈魂の三

は之を今夜十分論じやうと思ふのではなく、只だ其問題を甚だ肝要なものと思ひますから只だ其一班にても諸君の御注意を願ひたいと思ふのです。

古代希臘の道德と基督敎の道德とを較ぶるに先づ希臘の方から說明致すべし。

茲に說明しやうと思ふのは昔し希臘の人が實行して居た道德は如何なる段等の者であつたかと云ふことではなく、其國人が道德上の理想と考へて居た者を說明しやうと思ふのである。夫故に歷史に就て昔の希臘の社會の生活風俗の事を陳ぶるよりも寧ろ希臘人の理想を代表して居る學者の思想を陳べる積りである、希臘の學者が人間の道德の標準と考へて居た者を陳ぶるには是非共希臘哲學の歷史に立入らねばならぬ、ソクラテスを始めとしてプラトーン、アリストテレースは勿論少く共エピクルス派「ストア」派の哲學又「新プラトーン」派の哲學だけは陳べねばならぬ。然し今夜は哲學上の御話を致す積りではないから成るべく哲學的の事は避けて右の希臘哲學者の一々に就て其道德說を陳ぶる事も致さゞるべし、只だ押並べて希臘の學者が道德上の理想と考へて居た者、即ち希臘道德の特點又は神髓とも申すべき者を極て簡略に極て其大樣な處に就て說明致す積りである。然

を請はんと欲するのみ。若し教育ある人々が其注意を此に傾くるあらば、我國の風教に取りては誠に賀すべきの至りと謂はざる可らず。君子の徳は風、小人の徳は草、其社會に及ぼすの影響期して待つべきものあらん。予は此等の理由よりして儒教の實際的道德說には或は識者の思ふ所よりも尙ほ深く見るべき所ありと考ふるなり。

（明治廿四年十一月發行、六合雜誌第百三十一號）

古代希臘の道德と基督教の道德

左は曾て東京專門學校內ある或る集會に於て演說したるものの大意なり。當時の演說にはエヂプト及バビロニヤの宗教の事に就いても少しく陳述し、又舊約書創世記の發端にも論じ及ぼしたりしが、之は本論の枝葉に亘れるを以て爰には書きぬ。但だ猶太教のことに就ては一言しぬ。

今夕は古代希臘の道德と基督教の道德と申す題を掲げましたが之は實に宏い題で迚も一夜の御話に論じ盡す事は出來ませぬ、十分に之を論じやうと思ひますなら大部の書物でも書かねばなりますまい、然し茲に此の如き問題を掲げましたの

の必要なしと云ふにあらず、然れども此君子なる理想には特殊の美なる所ありて之を補はんとし、又は之に代ふるに猶ほ宏大なる理想を以てせんとして却て其特殊の美所を失ふなからんことを希望するなり。且又上下の分別、男女の差別なくして萬人各〻に通ずるの理想は其宏きを云へば則ち宏しと雖も、却て抽象的に過ぐる所ありて其効力に於ては一部分の人に限れる具躰的の理想に及ばざる所あるをも記憶せざる可らず。是れ人間の人間たるべき一般の理想よりも一個人の具躰的の性行が吾人を動すに力ある所以なり、士人を動すに有力なるの理想は士人たるの理想なり。

上來論述せる所を見て或人は云ふならん、君子なる理想と云ひ修練の工夫と云ひ、是れ皆教育ある者に對して語るべき事にして、教育なき下等社會の輩に對しては到底言ふべくして行はれざる事なり。故に此輩に對しては別に風教の依るべきものなかる可らずと。固より予は一度ならず云へる如く玆に論ずる所を以て我國民全躰の風教を振起する完全無缺の方案と考ふるにあらず、只だそを振起するに於て一勢力ともなるべきものの儒教に存するあるを指摘して此に識者の注意

國民が儒敎によりて得たる所の一大家寶と見るべきものなり。然るを今日の人情は恰も其一大家寶たる事を忘れんとするものの如し。昔時の學者には君子なる理想に勵まされて此れが爲には萬事を犧牲に供するも尙ほ足らずと思ひし者も少からざりしならん。エモルソンが「美妙」てふ理想に就いて

"He thought it happier to be dead,
To die for Beauty, than live for bread."

と歌ひし如くに彼輩の中には「君子」てふ理想に就いて唱へしものも多かりしならん。然るに今日に於ては儒敎の聲價を損せしに連れて君子なる理想も亦大に其光輝を失ひしものの如し。然れども此の如くに美しく、此の如くに高尙なる觀念をば此の如くに輕視し去らんとするは誠に心なきの至りと謂はざるを得ず。固より君子なる理想には今日より見れば幾分の狹隘なる所あるを免れず。蓋し君子なる理想は下民(即ち今日の語にて云へば下等社會)の理想たるよりも寧ろ士人即ち(上等社會)の理想と見るべきもの、又婦女子の爲に立てたるにあらずして專ら男子の爲に立てたる理想也、予は今に於て猶ほ此理想を廣うし尙ほ之を高うする

せんやとの論は別に八釜しく云ふにも及ばざるべし、如何せば其如き氣風を盛にし得るかと云ふが即ち問題の存する處にあらずや、只だそを盛にせよと云へばとて盛になる者にはあらずと。固よりそを盛にするの必要を説けばとて又そを以て儒教の大精神なりと云へばとて又其精神を振起するには大に社會の組織に注意せざる可らずと云へばとて、然か説き然か云ふのみにて右の問題に答へ了はりたりとは云ふ可らず。此の如き困難なる實際的の問題をば實地の上に於て解釋せんとは固より一二の事柄の爲し得べき所にあらず。又予は爰にこれが十分の方策を論ぜんと企つるにあらず。然れども彼の儒教の大精神に衆人の注意を喚起し其精神を振起するの必要を講ずるは是れ甚だ有用の事也と信ずる也。否な若し大聲疾呼して之を講ぜずば予輩は遂に手を下す所なくして止まざるを得ざるべし、之を無用などと罵るは彼の氣取り過ぎたる輩の云ふ所也。予は云はんとす國家風教の振起を圖るには決して魔術的の方便なきことを記憶せざる可らずと。右儒教の大精神を振起するに就いて予輩の最も注意を置くべきは彼の儒者輩の常に念頭より離さゞりし「君子」なる理想なり予の見る所にては君子なる理想は我

思はゞ、此儒教の大精神は成るべく振起せしめざる可らず。固より此精神は儒教の專有物たるにあらず苟くも世道人心を益せんとするの教は皆此精神を保持せざるはなけれども、儒教の如きは最も純粹に最も熱心に之を主張したるものの一ならん。而して我國今日の如き社會又其如き社會の傾向は此儒教の大精神と背馳せんとこそすれ、決してそれを扶くるものにはあらず、固より儒教の尙ほ其勢力を維持したるの往時に於ても此精神の十分行はれたりしと云ふにあらず、何時の世にありても不德と才能との全く分離せざる限りは此精神の障礙となるもの酷だ多かるべし。然れども西洋技藝の術を傳へ法律物理の學を唱へて社會の組織を一變してより、亦大に昔日の比ひにあらざるものあり、彼の所謂第十九世紀の文明は此點に於ては大弊害を生せんとするものにはあらざる乎。予は再び云はんとす、社會の風教は其社會の組織と相携提するものなることを忘る可らずと。

或人は云ふならん我國の德教を維持せんには上下押しなべて才能よりも學藝よりも爵祿よりも何物よりも品德を貴ぶの氣風を盛にせよと云ふは是れ實に尤も過ぎたる話にあらずや。若しその如き氣風の盛なるに至らば我國の德教を如何

なる有德の品格を形くることなくば、彼の所謂る敎育なるものは此人間社會に於ては到底出來べからざるものとならん。要するに積德修練の工夫は吾人の品性を養成するの上に於ては決して缺く可らざるものにして、儒敎道德の專ら實際的なるは蓋し此工夫を重んじて之を實行せんと力め、又之を實行するを以て學問の第一義となしたるにあり。而して予の見る所にては此點に於て十分儒敎の價値を認めざるが今日の一の流弊たるが如し。

右云ふ儒敎道德說の實際的の邊をして十分其効力あらしめんには社會全躰の組織をして之に副ふものたらしめざる可らず、固より今日に於て封建時代の社會を再現せしめよと云ふが如き妄想は誰か之を語らんや。然れども品德を以て萬事に越えて貴ぶべきものとなし、苟しくも之を缺かば社會の榮位に居るの價値なきものとなしたるは是れ實に儒敎の大精神にして、而して若し其道德說の實際的の邊をして十分効力あらしめんには社會の組織をして此精神に副ふものたらしめざる可らずと考ふる也。是れ恐くは今日に於て儒敎的の道德說を振起せんとするに對して最大の困難を覺ゆるの點ならん。然しながら若し國家風敎の爲めを

して却てそを輕視し過ぐるにありと考ふるなり。片々たる輕薄の輩は切瑳琢磨の工夫はさて措きて道德てふことをも殆ど其念頭に留めざらんとする者なれば固より云ふに及ばずとするも、彼の專ら宗敎的信仰を以て德行の基礎となさんと欲する輩の如きも、或は信仰の熱情を揚ぐるに過ぎて積德の工夫を輕視するの弊に陷らざるなき乎、其說く所道德の實踐を易くするが如くにして却て其實踐に適切ならざるの弊はなき乎。今日の學者を以て任ずる者の中、昔時の儒者輩が心膽を碎きたる切瑳琢磨の工夫と云ふが如き事は殆どその何の意たるを解し得ざらんとするもの少なからざるにあらずや。吾人の心は積德修練の工夫を須ひずして自然以外の力によりて掌を飜すが如くに善より惡に移る事あるか無きか、又若しその如きこと無くば吾人は到底眞實に有德の者たるを得可らざるか否かに拘らず、修練の工夫を積まずしては眞實に堅固なる品格を養成し能はずとのことは之を人性の常情と見て可ならん。縱令ひ吾人の性には生れつき惡なる所ありとするも、若しそれと共に又善なる所もありて之を他より(即ち同類なる人間の工夫を以て)施す所の修練によりて養成し得ることなく、又それを養成するによりて堅固

得ずと雖も右要素の一として儒敎的道德思想の或る點を揭ぐる事は敢て難からずと考ふるなり。

予は上に實行を主眼とせざる倫理道德說のあるべき樣なし豈に獨り孔孟の道德說のみ實行的ならんやと論じたりしが、是れ決して孔孟の道德說の殊に實踐的の邊ある事を否みたるにはあらず、孔孟の敎又總じて儒敎は之を西洋近世の倫理學に比すれば其理論的の邊に於ては大に細はしからざると共に、其實踐的の邊に於ては頗る研究の功を積める所あり。何故に孔孟の敎を其實踐的の邊に於て細はしとは云ふ乎、予がそを稱揚する所以はその積德修練の工夫を凝らしたるの點にあり、君子が其心を持するの道を說く所、是れ決して理論より割り出したるものにあらず、專ら道德に志すの士が自己の實驗より說きたるものなり、故に學ぶ者に取りて頗る適切なる所あり。固より積德修練の工夫と云へばとて、若し彼の所謂る小刀細工めきたることに陷らば其弊なしとは云ふ可らず、又動もすれば衷情の活氣を措いて外面の行爲を事とするの弊なしとも云ふ可らず。然れどもこは決して彼の所謂る工夫の本意にあらず、予は寧ろ今日の流弊は彼の工夫の本意を見ず

にては到底行はれまじく、又縱令ひ力めてそを振起せしめたりとて其今日に於けるの効果は復た昔日の如くにはあり難からんとは上來論述したる所なるが、然し此の如く論じたればとて決して儒教を今日に於て無用のものならと云ふにはあらず、却て我國に於ては尙ほ永く之を貴重すべきの理由ありと考ふるなり。固より上に論じたる所によりても覩らるゝ如く儒敎の價値ある所を如何に稱揚したればとて、其れのみにて今日我國の道德上の需要を滿足せしめ得ることは思はれず、予は決して或る一の事柄をさへ主張せば我國の元氣を養成するに足るとは信ずる者にあらず、複雜なる社會の道德は複雜なる要素の相合して一に働くにあらずば十分に維持養成し得ざることは勿論也。故に何敎を擴むべしと云ひ何主義の敎育を布くべしと云ふも、畢竟ずるに一國の風紀德敎を養成する一勢力(或は一大勢力)たるに過ぎず、尤も種々の要素、種々の勢力が只だ雜然相集まるのみにては十分の効果を來すべきにあらず、相合して一に働くを要するなり。而して今我國の風敎を振興するには何等の要素、何等の勢力を収合すべきか、又如何にして夫等を合して一に働かしめ得るかは是れ實に當今の大問題にして、今玆に之に答へ了はるを

ざるを得べき乎、若し純然たるポジチヴィズムに化し去りたるの後に於ては其今迄強點と見えたる所が却て弱點となるの憂はなき乎、此等の疑問は予輩の深く考ふべき所なるが、兎に角今日に於て孔教を再興すと云ふに就き、若し其ポジチヴィスチックの邊に重きを置くとならば基督教徒は勿論佛教徒等も之に反せざるを得ざるべし。何となれば彼輩が道德說の眞相は著しく宗教的若しくは神學的若しくはメタフィジカルにして決してポジチヴィスチックの傾向と相合すべきものにあらざればなり。彼輩の道德說は之を孔教と相對して云へば未知死焉知生と云ふにあればなり。要するに若し今日に於て孔孟の道德說を用ふべしと云ふの意味が其ポジチヴィスチックの邊をも倂せ主張すべしと云ふにあらばこは實に一大疑問たらざるを得ざるなり。

(明治廿四年十月發行、六合雜誌第百三十號)

(其二)

縱令ひ今日に於て儒教、殊に其根本なる孔子の教を再興せんとするも其意味次第

無缺の大聖人と見るの意味にては玄か云ひ得ざる事勿論なり。孔孟の道德說に於て茲に予輩の頗る注意すべきの邊はその力めて純正哲學的の境界に入るを嫌ふの點にあり。孔子は未知生焉知死と云へり。又子貢の言に夫子言性與天道、弗可得聞也已とあり。此の如く成るべくメタフィジカルの問題を避けて吾人日常の經驗內にありて德敎を立てんとしたるをば、孔敎のポジチヴィスチックの邊と名け得べし、固より孔子の敎は純然たるポジチヴィズムにはあらず、其所謂る天なる思想は半ば宗敎的、半ば純正哲學的の風味を帶びたるものなること疑ひなきが如し。然れども其道德說には頗るポジチヴィスチックの邊あることも亦甚だ明白なるが如し。其實際上に効力ありしは漠然ながら矢張り其の裏面に半ば宗敎的、半ば純正哲學的の根據を有せしに原因する所なきか否かは一問題なれども、兎に角其理論に走せずして專ら實際の上に踏み止まりしは大に其のポジチヴィスチックの邊と相關係する所あるは殆ど疑を容れざるなり。若し其邊と相分離せば孔孟の道德說は大に實行的の邊に損する所はなき乎、若し又其ポジチヴィステックの邊をも併せて主張すべしとせせば、今日に於ては純然たるポジチヴィズムに化し去ら

據あるもそは其實際的の敎訓には毫も關する所なしと云はざる以上は、只五倫の敎を講ずるに止まりて他を語る勿れと云ふも、豈に今日に於て從ひ得べきことならんや。之を要するに孔孟の道德說を今日に用ふべしと主張するもその道德說の理論的の邊をも其儘に維持し得べしと云ふの意味又はその邊は毫も語るの必要なしと云ふの意味にては玄かは主張し得ざること明ならん。

若し右論ずる如く孔孟の道德說を其理論的の根據に就いて彼此批評してそを不完全なるものと見るに至らば孔孟の道德說は其實際上の効力を損するとはなきや、是れ予輩の大に考ふべき問題なり。從來儒敎の道德說が實行上に効力ありしは、上は士人學者より下は愚夫愚婦に至る迄、孔子を完全無缺の大聖人と崇めて其一言一行をも悉く吾人の金科玉條と思ひたるに大に因由せるにはあらざる乎、程朱は駁擊し得べし、孟子も非難し得べし、只だ孔子は一點の指す所ある可らずと思惟したるの時代と、我國今日の如く孔孟も老莊も程朱も陸王も皆一列の支那往時の學者若しくは先哲と見做すが如きの時代とは其間に大差別ある事を記憶せざる可らず。兎に角に若し今日に於て孔子の道德說を再興すと云はゞ孔子を完全

するに社會通俗の道德思想は吾人が以て實際的道德の基本となすには頗る不十分なる所なきを得ず、而して其不十分なる所を補はんとせば是非とも尙ほ一歩を理論的の邊に進めざる可らず。彼の孔孟の敎の如きも是れ實に其當時の社會の俗說に一歩を進めたるものにあらずや。孔子が吾道一以貫之と云ふ如きは決して通俗的の思想にあらず。子思孟子に至りては又更に一歩を理論的の邊に進めたるあるを見る。是れ蓋し理論の邊に於て孔子が止まりし所に止まるを得ざるが故也。若し人ありて我は孔孟の稱へたる理論を以て正確無妄一歩も越ゆ可らざるものと思惟すと斷言せば兎も角も、左かせざる以上は所謂る孔孟の道を以て吾人が終極の據處とは爲し得ざるなり。現に孔孟の流を汲むと稱する程朱等の說の如きも之を孔孟の說に比較せば理論的の邊に於て一大歩を進めたるものにあらずや。此を以て或儒者輩は程朱既に孔子の意を誤まれりと云ふ。然れども孔子の道德說の如く其理論的の邊の不完全なるものをば其儘になし置いて之を後生大事と維持する事は、今日に於て吾人の實際爲し得べき事なる乎。余輩は疑なくんばあらざる也。孔子の道德說には理論的の根據なく、又縱令ひその如き根

道的觀念をば通俗の道德說と稱し得べし、此通俗の道德說に踏み止まりて之を以て理論上の根據となすをば徒らに理論に走らずとは云ふなる乎、一社會の常識によりて以て正事善行と認むる所のものをば一般の人民をして實行せしむるは固より其社會の風敎に取りて必要なることには相違なし、然れども社會の道德をして進步せしむるの敎は其道德上の理想をも進步せしむるものならざる可らず。古來聖哲の出でて天地の大道を說く時に於ては、社會通俗の道德思想は之に及ばざるのみか反對の方向を有する事さへあり、又常識なるものにして若し明瞭無謬のものならば是れ至て重實なるものに相違なけれども、實際其の如き者にあらざるを如何せんや。特に我國今日の如く巨大なる變遷を經過し又今に尙ほ全く經過の時期を脫せざる所に於ては通俗の道德思想を基礎として以て實行的道德を建設せんとするには特殊の困難あることを忘る可らず。現今我國人の道德思想の頗る搖動しつゝあることは一の爭ふ可らざるの事實ならん、今日に於ても固より忠孝を以て社會に必要なるの行爲と見做さゝる者はなからん、然れどもそれに附する道德上の價値に於ては人々の間に隨分著しき差異なしと云ふ可らず。要

離れて存立せるものにあらず、孔子が仁と云ひ孟子が仁義と云ひ又性善說を稱へたる如きは、是れ決して理論を離れたるものにあらざるなり。大學に所謂る致知格物、中庸に所謂る天命之謂性、率性之謂道は是れ理論にあらずして何ぞや。此等の理論的の根據ありしが故に又その根據を正確なるものと信じたりしが故に道德の實行を奬勵し得たるにあらずや。若し此等の理論的の根據を取り去らば實行はさて措き道德の何たるに就いて五里霧中に彷徨ひしならん。故に畢竟ずるに孔孟の敎の實行的なるを揚ぐるは敢て妨げずと雖も、實行的の邊と共に理論的の邊を要せずと云ふ可らざるなり。

或人は云ふならん成程道德說に一應理論的の根據を置くことは免る可らざることなれども、理論にも程のありて孔孟の敎は徒らに理論に走らざるが其特に美なる所なりと。然らば則ち理論の程とは如何なる際限をば指して云ふなる乎、徒らに走らずとは如何なる程度に止まるの意なる乎。抑も吾人今日の社會に於ては法律に制度に禮式に風俗に道德の觀念の存するありて一個人は別に理論的の攷究を用ひざるも、右等のものによりて正事善行の何たるを敎へらるゝなり、此等の

歟。然らば何を苦しんでか殊更に其の慈悲的の倫理説を主張し、其の厭世的の哲學を唱ふるかと問はざる可らず、若し之か問はれなば矢張り世人をして迷妄を去つて眞理に就かしめんが爲めなりと答へざるを得ざるべし。然るに若し迷妄を去つて眞理に就かしむることが毫も世人をして善道に歸せしむるに益なく、此世を其の存在の苦艱より救ひ出すに益なくば、何の爲に殊更に大聲疾呼して厭世哲學を唱へん。故にショーペンハウエルも其倫理説に於ては一應吾人の品性の易ゆ可らざることを主張すれども、尙ほ一歩を進めて更に其哲學の蘊奥に入れば此の吾人の現象界の裏面にある所の意志は、自由に現象界の因果の鐵鎖を破り得と主張するにあらずや。之を通常の言語に換へて云へば、吾人は自ら我が心根を變更するの自由ありと云ふにあらずや。

要するに道德の實行に關する所なき倫理説は其存立すべきの理由を有せざるなり。是れ即ち倫理學の如き吾人に理想(アイデアル)を示すの學科が物理天文の如き學科と大に相異る所以なり。西洋の倫理説中にも彼の所謂る功利説の如きは其大に實行に適切なるの故を以て誇るにあらずや。孔孟の道德説と雖ども亦決して理論を

以を解するの能はず、若し夫れ善惡の標準、道德の基本を見て只だ理論に屬するものとして道德の實行には毫も關係なきものと思はゞ是れ甚しき謬見なり。善惡の標準は左が右に變じ上が下に轉ずるも吾人の實際行ふべきの行爲には毫も影響する所なしと云ひ得る乎。若し玄か云ふを得ば其の所謂る善惡の標準は眞に善惡の標準と云ふ可きものにあらず。何となれば如何なる行爲を善又は惡と爲すべきかに毫も關係する處なければなり。要するに彼の所謂る倫理學に於て道德の理を講ずるは吾人の道とすべきものをば尙ほ一層明瞭にせんが爲なり、而して之を明瞭にするは遂に之を實行し得んが爲なり。此點より見れば西洋の倫理說も孔孟の道德說も共に實行的と云はざるを得ず。予は此點より見て實行的ならざる倫理道德說のあるべき所以を解せざるなり。假りに彼のショーペンハウエルの如く吾人の品性は生來不變易のものにして善人は如何なる境遇に接するも善人たるを失はず、惡人は如何に敎ふるも惡性を脫することなしとの理由に基きて倫理の學は人の心根(こゝろね)を善にせんが爲に講ずるにあらずして、只だ實際善人と名くる者は如何なる心根を以て萬事に處するかを明にせんが爲めなりと主張せん

そを用ふるの方策を講ずることは一の大問題なれば、予は茲に之に答辯し了らんとするにあらず、只だ儒敎道德說の實際的なるを以て之を今日に用ふべしと云はばそは如何なる意味なるべきを確めんと欲するなり。

或人は曰く西洋の倫理說は專ら理論的なり孔孟の道は之と異りて實行的なり西洋に於ては實行は之を宗敎に委ねあれば倫理を講ずる者は概ね理論の一邊に走せて實行は之を別物となすの傾あり、孔孟の敎に於ては然らず、その所謂る道德は理論の爲めに說くにあらずして實行の爲めに說くなれば、其最も心を用ふるの點も實際身を修め德を立つるの工夫にありと。此言理なきにあらず、西洋に所謂る倫理學は一種の學問なれば學理の攷究を以て其主題となすは勿論のことなれども、然れども其學理を講ずるは只だ學理の爲に講じて實行の爲に講ぜずと云はゞ是れ未だ西洋の倫理學を知らざる者の言なり。夫れ倫理學の起れるは全く實行に無用なる窮理を事とせんが爲にあらずして、道を實行せんが爲に理の何たるを知らんと欲するにあり。若し吾人が千差萬別の境遇に接して其時每に行ふべき行爲の豫ねて全く明瞭にして毫も疑を遺すの點なくば、余輩は倫理學の起れる所

我國民の經歷を地盤とせずして徒らに新奇の道德若しくは宗敎を植附けんと試みし者あるも事實なり。而して此等の思想の甚しき迷妄謬見たりしことは敢て否むの理由なかるべし。故に今にして孔孟の道德說に巨大の價値あることを認識するは時弊を救ふの上に於て予輩は之を贊せずんばあらざるなり。然れども如何なる意味にて孔孟の道德說を價値ありとし若しくは再興すべしとするかは予輩の頗る注意して考ふべき所なり。孔孟の道德說は主として實行を重ずるが故に之を今日に稱ふべしと云ふは予輩一應之に同意するに躊躇せざるべし。然れども今日の社會に孔孟の道德說を再興すべしと云ふの意味は未だ決して判然たるものとは云ふ可らず、又そを再興せんとするに就いては巨大なる難問あることをも忘る可らず。要するに大眞理を含むの思想も若しそを非眞理と雜然相合して主張するに於ては甚しき誤解を惹き起して却て其眞理を隱蔽するが如き事なきを得ざれば、予輩は茲に實際的道德と孔孟の敎との關係に就いて少しく考ふる所を陳述して以て此問題を明にするの一助となさんと欲するなり。固より儒敎全躰の價値を判定しその今日に用ふべき若しくは用ふ可らざる所以を指摘し、又

故に儒教の單純なる道德的の敎訓が斯く迄に勢力を振ひしや、封建の制度と一致したるが故なる乎、縱令封建政治と一致して政敎相助けたるの趣なきにあらずとするも、豈に儒敎の力は只だ封建の制度より假り得たるもののみに止まらんや。儒教の道德說それ自身に於て大に世道人心を維持するに適せるの點なしとすべけんや。此等の疑問は自然に或部分の識者をして儒敎道德說の特質に就いて考ふる所あらしめざるを得ず。而して其特質として先づ最も氣附き易きは其說の理論的ならずして著しく實際的なるの點にあり。然るに我國近時の狀態を見るに古來所傳の家寶とも云ふべき實際的道德は之を棄てて顧みず社會の風紀は益〻紊亂せんとするの觀あるが如きにより、今日の弊風を矯正せんには孔孟の敎を再興するに若くはなしと考ふる者も少なからず。是れ現今識者の注意を喚起せんとする一問題なるが、予輩は此の如き問題の今日我國人の思想に浮み來りしを賀せずんばあらず。我國の識者(殊に其或部分の人々)が此の二十年來餘りに孔孟の道德說を輕侮し來りしは否む可らざるの事實なり。夫等の人々が古來我國民の孔孟の敎によりて得たる所のものに巨大の價値あるを忘れたりしも事實なり。

將來の道德は古來の經歷と相離れて建設し得べきものにあらず大に其基礎を此迄の實驗に置くべきものなるは勿論、其古來の道德上の經歷には頗る特殊の美なる所あり特殊の價値ありとのことも多く識者の認識する所となれるが如し。近時に至りては或部分の人々の間には此の如き思想の旣に極端に走らんとするの觀なきにあらず。开は兎も角も此の如き思想の浮み出づると共に大に識者の注意を喚起したるは此二十年來西洋流學者の棄てゝ顧みざりし孔孟の敎なり。我國從來の風紀道德を維持したるには固より佛敎の力の與からざるには非ざれども其重なる功績は之を儒敎に歸せざる可らず。而して儒敎なるものは如何にして斯くの如くには我國の道德を維持し得たる乎、社會多數の人民に取りては道德維持の方便として殆ど缺く可らざるものの樣に思ひ做さるゝ宗敎的の信仰を假らず未來の賞罰をも說かずして如何にして斯くは我國社會の一般に道德上の勢力を振ひたる乎、成程下等社會の者共には一般に神佛を信じ極樂淨土を祈るの心ありしならん、然れども彼等が實際上の風儀德行は其宗敎的の信仰に動かさるゝよりも寧ろ孝悌忠信を根本とする儒敎的の思想に動かされしにあらずや。何が

世の大人たるを敬し其温良なるを愛し其時勢に合はざるを悲嘆す當時の賢者にして道の行はれず時の如何とも爲すべからざるを悟り高蹈勇退して世俗の外に逍遙する者少からざりしに孔子は獨り諸邦に往來し長沮桀溺の徒が其勞苦の無益なるを諷するに逢へば鳥獸可不與同群、天下有道、丘不與易也と言ひて天下の民をば棄つるに忍びざるの衷情を見はせり「健康なる者は醫師の扶を求めずたゞ病ある者之を求む」孔子が多年の勞苦も亦之が爲なるのみ孔子世に在りては四方に流浪して喪家の狗と呼ばる今は億民の上に君臨する清帝も年毎に其廟に詣でて其像前に跪くといふ。

(明治二十年八月發行六合雜誌第八十號)

儒教と實際的道德

（其一）

我國民古來の經驗は決して敝鞋の如くに棄つべきものにあらずとのことは近來概ね識者の承認する所となれるが如し。特に近年德育論の盛なるに連れて我國

や甚矣吾衰也久矣、吾不復夢見周公と云へるを讀みては誰か其古聖賢を慕ふの深きに感激せざらんや孔子曰七十而從心所欲不踰矩と嗚呼孔子は修練の久しき遂にこゝに達したる歟吾人は論語を繙いて此語を讀む每に思はず坐を端しくして孔子が積德の至に驚かずんばあらず吾人は古の名賢君子が「吾願ふ所の善は之を行はず反りて願はざる所の惡は之を行へり」と嘆息したるを知る左れども其言の孔子に及べる者あるを知らず嗚呼知るたゞ一つ尙ほ大なる聲のあるを曰く「爾曹のうち誰か我を罪に定むる者ある乎」と

孔子世にありて三千の弟子を率ゐ、死して支那の後世を支配せり其感化力の由る所、主として其品格にあり其弟子を敎ふる道、其弟子に接する情、吾人をして轉た感歎敬慕の念を起さしむ孔子、其狀、陽虎に似たるを以て匡人に拘はれし時、顏淵後れて來りしかば子曰、吾以汝爲死矣顏淵曰、子在、回何敢死とあるを讀み又史記に孔子の死に近づける折の事を記して孔子病、子貢請見、孔子方負杖逍遙門、曰賜汝來何其晩也、孔子因歎歌曰、太山壞乎、梁柱摧乎、哲人萎乎、因以涕下謂子貢曰、天下無道久矣、莫能宗予とあるを讀む每に吾人は敬愛悲嘆の情を發せずばあらず吾人は孔子が一

人、下學而上達、知我者其天乎と

吾人は論語に鄕黨の篇あるを喜ぶ二千年前の人にして孔子の如く其容色言動のよく後世に知られたる者恐らくはあらざる可し入公門鞠躬如也、如不容、立不中門、行不履閾、過位色勃如也、足躩如也、其言似不足者、攝齊升堂鞠躬如也屛氣似不息者、出降一等逞顏色、怡々如也、沒階趨翼如也、復其位踧踖如也と讀み、升車、必正立執綏、車中不內顧、不疾言、不親指と讀み、又席不正不坐、割不正不食、沽酒市脯不食と讀む每に其行狀の一風あるに驚かずばあらず今日よりして之を見れば孔子は一個の奇人なり。西洋の學者中孔子を評して、其餘りに行儀作法に拘泥したりしは蓋世の偉人たるに不似合なりと云へる人あり今日に於ては禮儀三百威儀三千の敎訓をば悉皆實行せんと企つる者なかるべしされども吾人は知る孔子の品格に於ては百世の模範となして可なる者あるを、固より吾人は有若、子貢の徒と共に自生民以來、未有盛於孔子也と讚歎し仲尼日月也、無得而踰焉、と稱する者にあらず固より孔子の品行には取る能はざる所あるを知る、左れども德之不脩、學之不講、聞義不能從、不善不能改、是吾憂也と云へるを讀みては誰か其修業積德の念の厚きに感動せざらん

論者なり而して普通の人民は如何、嗚呼唯理論者（ラショナリスト）よ彼等の如何に於て爾が謂はゆる「唯理」てふものの結果を見よと云へりモリソンの言は支那後世の學者にとりては或は眞ならん左れども孔子を目して近世謂はゆる無神論者の一人と見做し得べき乎予思へらく非なり孔子の謂はゆる天は儒者輩の云ふ如くたゞ理とのみ解し去るべき者にあらず孔子は宇宙間に人のよく名づけ能はざる一の者あるを信じて之れを敬ひ之を尊みたるが如し孔子が君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之言、と云へるは或人の云ひたる如く殆どトマス、カーライルの語氣あり吾人は匡人が孔子を拘することと益々急にして弟子等いたく恐れし時、子曰、天之將喪斯文也、後死者不得與於斯文也、天之未喪斯文也、匡人其如予何とあるを讀み又孔子が曾て弟子と禮を大樹の下に習せしに宋司馬桓魋、之を殺さんと欲し其樹を倒しければ孔子そこを去らんとせし折弟子等一刻も早くといそぎけるに子曰、天生徳於予、桓魋其如予何とあるを讀む毎に彼のナザレのイエスが「其時未だ至らざる」の故を以て從容として衆敵の間に往來したりしを思ひ出でずばあらず吾人は之を讀む毎に孔子の謂はゆる天は儒者の謂ふ所の理にあらざるを知る孔子また曰く不怨天、不尤

其講究の問題も亦此世の外に出でざりしならん孔子は總じて了解し難き事は力めて云はざる樣になしたるが如し子貢は夫子言性與天道、弗可得聞也已といへり孔子は人の性につきては論語に性相近、習相遠也と云ひたるのみ何とも其善惡の判斷をなさず、左れども『詩』の大雅には民之秉彝好是懿德とありて性を善なるものの樣に云ひてあり孔子も之を惡なりと思ひしには非ざるべし凡そ哲學の大問題ともなるべき事は孔子は成るべく其攷究を避けたるが如し(此頃支那哲學てふ一風の哲學ありと思惟して孔子をば支那の大哲學者と稱するものあれども此說如何ぞや予は容易に同意を表し難し孔子が知り難きを理由として重大なる問題をばさし措きて之を論究せざりしは吾人の太だ遺憾に思ふ所なり)

孔子は天と云ふ事をば數々言へり而してそは何を指して言ひたる者なるか、儒者は皆聲を一にして孔子の謂はゆる天は理なりと云ふ。詩書に見ゆる天帝と孔子の謂はゆる天とは同一の思想にあらざること明かなり、支那の思想は孔子に於て一轉して懷疑說に傾き爾後の學者概ね自然以上の事に關しては懷疑論者となれりモリソンが支那より本國にある妻に送りたる書翰の中に支那の學者は皆無神

り此等の鬼神に就きては孔子の思想は當時の世俗の思想と同じからざりしは疑を容れず孔子曾て病みし時子路が上下の神祇に祈らんと請ひたるに有諸と言ひてそを拒みたり又『論語』に子路問事鬼神、子曰未能事人、焉事鬼、敢問死、曰未知生、焉知死と見へ又樊遲問知、子曰務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣と見ゆされども又或所には祭如在、祭神如神在、子曰吾不與祭、如不祭とも見ゆ若し一方に於て焉能事鬼と斷言するを得ば又一方に於て如何ぞ祭る事在すが如くなるを得んや祭るは事ふるにあらずや儒者輩は種々に孔子を辯護すれども(例へば伊藤東涯の辯疑錄を見よ)要するに左に載する『孔子家語』中の一句の外に出でざるが如し『家語』云、子貢問於孔子曰、死者有知乎、將無知乎、子曰、吾欲言死之有知、將恐孝子順孫妨生以送死吾欲言死之無知、將恐不孝之子棄其親而不葬、賜不欲知死者有知與無知、非今之急、後自知之。若し『家語』に云ふ所を信ずべくば吾人は愈々孔子の意を解せざる也非今之急後自知之とは亦巧みなる遁辭ならずや子貢は果して後に自ら之を知りしか思ふに孔子は鬼神の有無を斷言せず其如き事を語らんよりは寧ろ耳に觸れ目に見ゆる人間世界の事を語るに如かじと思惟したるにて其事業の目的は現世の外に出です

て云ひたるのみ且つ能近取譬と云へるは積極消極双方の意に解し得べし又『中庸』に施諸己而不願亦勿施於人とある語につぎて君子之道四、丘未能一焉、所求乎子以事父、未能也、所求乎臣以事君、未能也、所求乎弟以事兄、未能也、所求乎朋友先施之、未能也とあるを見ても孔子の言の強ち消極にのみ非ざるを知るべし。西洋の金科、東洋の玉條相符合する亦美ならずや。孔子は二千年間支那日本の道德の師なりき又其師として永く後世に記憶せられん、「我等は支那に孔子のありしを悦ぶべきたり我日本人は支那に向て謝する所あるべし」と云ふも敢て不適當にはあらざるべし」

孔子の政治論と道德説とは既に略ぼ之を論じたり次に孔子の宗教を論ずべし孔子の道には宗教ある乎孔子は力めて鬼神の事は語らざりしが如し支那の古代に人の拜したる者に天神地祇人鬼の差別あり人死して其靈尚ほ世に存するを鬼と云ふ、山嶽河海皆之を掌る靈あり井を護り竈を護る靈あり地上は靈を以て滿ち而て其靈には善惡の差別あり此等山川を司る神祇の外に支那の古代には天地造化の主宰なる一個の大能者を拜したるが如し詩書に天帝又は旻天など云へる是な

乏しき所あり何となれば其敎は上にありて下を指圖する敎にして下にありて匹夫匹婦と苦樂を共にして之を高むるの敎に非ざればなり孔子は位を得ざれば道を行ふこと能はずと思惟したり「稅吏罪人の友と呼ばれて」而して世を救ふの道は孔子の夢想だもせざりし所ならん然れども其敎の中德行の模範、千古の卓說と見倣すべきもの固より多し例へば己所不欲勿施於人と云へるが如きは實に萬古不朽の金言と謂はざるを得ず此言を開く者は其二千餘年前孔子の口に出でたる事を忘るべからず人或は之を泰西に所謂るゴルデン、ルール(金科)に比較して孔子の言は消極的に云ひたるなればゴルデン、ルール(凡べて人に爲られんと欲ふことは爾また人にも其如くせよ)の積極的なるに如かずと云へども其說取るに足らず何となれば孔子は之を消極的に云ひたれども其眞實の意は積極的に云ひたると毫も異なる事なければなり(レッグ氏亦之を容せり)若し猶ほ積極的に云はざるを以て不滿足に思ふ人あらば請ふ『論語』を開き見よ孔子が子貢に語りたる語に夫仁者己欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬可謂仁之方也已とあるを見るべし是れ積極的に云ひしに非ずして何ぞや「欲立」と云ひ「欲達」と云へるは「己所欲」との意をば例を以

孔子は仁に判然たる定義を下したることなければ到底確とは之を解し得ざるべし左れども仁は愛の意義を最も重しとし而して之に到る適切の方便は恕(推己及物之謂恕)なりとまでは解明して過なかるべし試に侑ほ明白なる定義を下さんとならば仁は善(グード)をなすの謂なりと謂はゞ或は當れるに近からんか而して善とは何者ぞやと問はゞ善は終極の思想にして解釋するを得ずと云ふの外なかるべし

或儒者は思へらく聖人の道は多端なり一以て之を盡し之を蔽ふ者なし孔子が主として仁を說きたるは仁は衆善の長、諸德に冠たる者なるが故なり且つ我道一以貫之と云へるは其意我道は仁なる一のものをば最も重んずと云ふに過ぎずと是れまた一理ある說と謂はざるを得ず到底する所確と孔子の意を得んこと覺束なし孔子が明瞭に仁の意義を解釋せざりしは實に遺憾の至りなるが予は竊かに疑ふ孔子が仁の字に判然たる定義を下し得しかを孔子の道德說は之を一派の道義學として見る時は漠然たる所、曖昧なる所、糢糊なる所甚だ多し

孔子の道德說は學理の上にて不十分なるのみならず世を救ふ實力に於ても大に

人こゝには敬と恕とを云へり、樊遲問仁、子曰居處恭、執事敬、與人忠こゝには恭敬忠を云へり、子張が仁を問ひし時には恭寛信敏惠を以て答へ、顏淵が仁を問ひし時には克己復禮を以て答へ、また或時樊遲には仁者先難而後獲、可謂仁矣と答へ又或所には仁者其言也訒とも見え又剛毅木訥近仁とも見え又巧言令色鮮矣仁とも見ゆ此等の數語を合せ考ふるに(或人の思ふ如く)上より下を保愛するの一事を以ては仁の意義を總括し得可らざること明なり此の如く彼或は此の一德を以ては仁を說明し得ざるが故に儒者中仁を解して衆德萬善の統名なりと云ふ說あり(支那經書の翻譯者として世に知られたる英國の宣教師レッグ氏は仁を譯してポルフェクト、ヴォルチュー即ち完全なる德と云へり)されども此說に從へば仁は衆德を統ぶるの名に止まりて衆德を貫く一の者を指して謂ふにはあらず譬へば仁は百錢を貫く一索子にはあらずして百錢を名づけて一兩と云ふ其名に過ぎず且つ仁と道德とを(太田錦城の如く)同意義なりと見なすは其誤謬なること明なり何となれば經書に謂はゆる德は其意義太だ廣くして例へば智をも(一大德と見なして)其中に含有すれども仁の意義中著しく智の德を含めるの例證あるを見ず。前に云へる如く

と云へり我國の儒者中にも仁の解釋を試みたる者少からず或學者(物徂徠)は仁者謂長人安民之德也と云ひ又或學者(太田錦城)は仁者唯是善也、衆善可以稱仁、衆善可以入仁、仁者善之宗也、衆善仁之細也また衆善是仁與道德同と解釋したり刑昺が『論語疏』に仁者善行之大名也と云ひ孔安國が『論語』の爲仁由己而由人乎哉の語を解して行善在己不在人者也と云へるを見れば仁を善なりと說くの說古人中にもありしを知るべし

仁の說の此の如くまち〳〵なるは蓋し孔子が判然たる解明を下さゞりしが故なり孔子自ら仁につきて言へる事少しも一定せず論語には子罕言利與命與仁と見えたれども孔子が仁に付きて言へる所少からず子曰仁遠乎哉、我欲仁、斯仁至矣また有能一日用其力於仁者矣乎、我未見力不足者也、蓋有之矣、我未之見也とありて仁は左迄得難き者にあらざる樣なれども當代の名賢を評して焉得仁、又は不知其仁といひ又若聖與仁則吾豈敢と云へるを見れば仁は當代の大賢も得る能はず孔子も自ら敢て居らざりし所にしていと得難き者の如くに思はる。 樊遲問仁、子曰愛人、こゝには愛を云へり、仲弓問仁子曰出門如見大賓、使民如承大祭己所不欲勿施於

學者中一貫の一をば仁と說きたる說多し且『孟子』に孔子曰、道二仁與不仁而已矣とあるを見れば一貫の一をば仁と說くの說或は當れるに近からんか何樣孔子の明なる說明なきをもて其意は確とは知り難し先づ假に孔子の道には一以て之を貫く者ありて其一は仁なりと定め置かん然らば其仁とは如何なる者なるか是れ古來儒者輩が腦漿を絞りて推究したる問題なれども一として滿足すべき解釋を爲したる者あるを見ず且つ其解釋の樣々なる猶此上に新發明の解釋もあるまじく思ふ程なり例へば或儒者(董仲舒)は仁は天心なりなど漠然たる解釋を爲し或學者(賈誼)は兼愛人謂之仁と云ひ或學者(袁宏、皇侃、韓愈)は博愛之謂仁といひ程伊川は愛情仁性といひ又仁道難言唯公近之また生之性便是仁といひ張載は靜を仁の原とし禮義を仁の用とし楊龜山は萬物與我爲一を仁の躰とし上蔡謝氏は生活知覺を仁となし朱子は無私欲而後仁、また若能到私欲淨盡天理流行處、皆可謂之仁といひ又仁を解して心之德愛之理と云り且つ宋儒は總じて仁に躰用の區別並專言偏言の區別を立てゝ未發の初に具はるを仁の體とし已發の際に見はるゝを仁の用とし義禮知信を包含して云ふを專言の仁といひ義禮知信に對して云ふを偏言の仁

大功ある者と爲したるは蓋し道心と知情との關係に注目したる者ならん『論語』に曰く好仁不好學其蔽也愚、好知不好學其蔽也蕩、好信不好學其蔽也賊、好直不好學其蔽也絞、好勇不好學其蔽也亂、好剛不好學其蔽也狂と此の如く學問に重きを置く思想は發達して遂に大學の說となりぬ大學に其心を正しくし其意を誠にせんと欲せば先致其知、致其知在格物と云へるは正しく罪惡は無知より來ると云ふ一種の學說なり宋儒此意を得て曰く爲惡之人、未嘗知有思、有思則爲善矣と

孔子の道は多端にして歸一する所なき乎一以て衆德を貫き百行の準則と爲すべき者なき乎孔子曾參に語りて曰く吾道一以貫之と其一とは何を指して云へるか曾參は之を解して夫子之道忠恕而已矣といへり又子貢が有一言而可以終身行之者乎と問ひしに孔子答へて其恕乎、己所不欲勿施於人といへり然らば忠恕の二字をもて孔子の道を蔽ひ得べきかされども『中庸』に忠恕違道不遠とあるを見れば忠恕は孔子の道を盡す者なりとは思はれず且つ孔子が子貢に語りて仁者己欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬、可謂仁之方と云へるは恕(己欲立而立人云々は即ち恕の意を云へるなり)を以て仁に至る適切の方法となしたるに過ぎず是を以て古來

惟ふに創除せんとせられたるものか、尚は不明なれば此の儘にせり。

孔子の德行を談ずるや多くは時と處とに從ひて其敎訓を斟酌し敢て一定の綱目を擧げず且力めて偏頗奇異の行爲を嫌ひたり『論語』には子以四敎、文行忠信と見え又子曰君子義以爲質、禮以行之、孫以出之、信以成之とあり又或處には子曰恭而無禮則勞、愼而無禮則葸、勇而無禮則亂、直而無禮則絞とあり又或處には知及之仁不能守之、雖得之必失之、知及之仁能守之、不莊以蒞之則民不敬、知及之仁能守之莊以蒞之、動之不以禮未善也と見え又或時は君子依乎中庸とも云ひ又中庸其至矣乎、民鮮及矣とも云ひ又吾道は可もなし不可もなし又無必無固とも云へり此等の語によりて見れば孔子は一德一行に偏する弊を戒めて衆德百行の調和を貴び庸に過不及なき處を踐み守るべしと敎へたるなり此の如く諸德を擧げて之が調和を貴重したる中にも仁義禮知若しくは知仁勇の三四の德をば最も重んじたること明なり『中庸』には知仁勇の三德を天下の達德と云へり(德行を此三種に分ちたるは此の頃西洋の心理學者が心の作用をば知情意の三つに分別すると相應ずる所あり)孔子の主意とする所蓋し人心全躰の發達を圖るにありしならん且つ其殊に學問を重じて德行を立つるには學ばざるべからずと敎へ又音樂を貴重して人心を治むるに

編者曰、本篇中の括弧〔〕は著者自から附せられたるものにして

なりと是れ太だしく孔子を誤れる說と謂ふべし孔子が孝貞の教は支那人の後に思惟せし如く苛酷なる者にあらず只其苛酷に到るの傾向を有せしのみ例へば孔子が子道を說きて事父母、幾諫、見志不從、又敬不違、勞而不怨と云へるなどは今時の人も敢て非難する所なかるべし又『易』に夫婦の位地を論じて女正位乎内、男正位乎外、男女正、天地之大義也といへるは歐米人と雖も恐くは間然する所なかるべし(又夫者扶也妻者齊也など解して夫は妻を扶け妻は夫と齊しき者との意を云へるなどは殆ど吾人をして其東洋人の言なるかを疑はしむ)又孔門に緣ある荀卿は子道篇を作りて入孝出弟、人之小行也、從道不從君、從義不從父、人之大行也とまで斷言したり。固より孔孟の男女有別說の著しく男尊女卑に傾向したることは疑を容れず而して其傾向は他の社會の情勢と相合して遂に後世支那日本に見る所の現象を出現したり遂に詩人をして人生莫作婦人身、百年苦樂由他人、とまで云はしむるに至れり〔且つ吾人が支那日本の爲に悲嘆して止まざる一事あり即ち孔子が明に一夫一婦の則を說かず妾を蓄ふることをば禁せざりし事是なり吾人は知る孔孟の道は以て夫婦の間を福ひにし社會の腐敗を洗除するに足らざるを〕

を去らざるかと問ひけるに女曰く無苛政と子貢其趣を師に告ぐ、孔子曰、小子識之、苛政猛於暴虎

齊の景公政を問ひしに孔子對へて君君、臣臣、父父、子子と云へり孔子の政治説は其基、五倫の教にあり『中庸』には君臣父子夫婦昆弟朋友を天下の達道と云へり孔子は社會の關係を類別して此五者となし社會の治安は人々此五個の關係を守るに在りとし人の此世に生るゝや其義務とする所此五個の關係を完うするの外なく人の道とすべきは遠く之を外に求むるに及ばず此關係の中に求むべしと爲したり而して此五個の關係は如何なる者ぞと尋ぬるに臣子婦弟は君父夫兄に服從すべし君父夫兄は仁愛を以て臣子婦弟の服從に應ふべし朋友は相互に信義を以て交るべしと云ふにあり且つ孟子は堯舜の道は孝悌のみと云ひ又有子の言に孝悌也者其爲仁之本與ともありて右五個の關係の中にも殊に孝悌を貴びたること明けし此の如く殊更に孝悌を重んじたるは蓋し人生の教育は家庭の内に始まりて四海を保するの大德も家庭内の美德をば廣く世に推し及ぼすに在りとの意に出でたるならん人或は思へらく五倫の道によれば妻子は恰も奴隷の位地を占むる者

孔子天下の亂れたるを憂へ身を挺てゝ久しく魯齊陳衛の間に奔走し而して其死時に近づくや既往を顧みて嗟嘆して曰ひけるは天下無道久矣莫能宗予と孔子の事業は失敗と謂はざるを得ず然れども大人の事業は往々失敗ならざるを得ず其當世に失敗するは永く後世を支配する所以なり彼の所謂る今世の政治家輩は或は孔子が政治説の迂濶なるを笑はん孔子の政治説固より迂濶なる所あり支那人いつまでか堯舜の民ならんや然れども其執權者修身の必要を説きたるは豈に之を迂濶とのみ看過すべけんや是れ寧ろ千歳不滅の必要にあらずや堯舜の後支那に再び堯舜の世なく孔子の政教論は寧ろ無効に屬したるが如しと雖も其實決して然るにあらず其論の爲に支那歷代の君主の壓制を障碍したること尠々にあらざるべし知るべし孔孟の仁義の敎を除きては他に毫も君主の暴威を箝制する途なかりしを左の一話を讀みては必ある王侯宰相は必ず自省する所ありしならん

孔子齊に適かんとて泰山の側を過ぎけるに野に一婦人あり哭する聲いとあはれなり子貢をして其故を問はしめけるに女答へて曩に我舅虎に殺され我夫も殺され今また我子も殺されぬと云ひけるにぞ子貢いぶかりて左らば何故こゝ

るべからず、君權は君德と分離しては存立すべきものにあらずと說きたるは孔子が政治論の主眼なり孔子は德を先にし法を後にして當時の諸侯に責むるに專ら君德を修むることを以てしたり『論語』を讀むに季康子問政於孔子曰、如殺無道、以就有道何如、孔子對曰、子爲政焉用殺、子欲善而民善矣とあり又曾て同人の問に對へて政者正也、子帥以正、孰敢不正と云ひ又同人が盜を患へて之を平治する道を尋ねしに孔子對曰、苟子之不欲、雖賞之不竊とあり又子曰、爲政以德、譬如北辰居其所而衆星共之とも見ゆ之を要するに上に仁君あらば下自から仁に化し、治國の源は單に君主佐相の身にありて其人存則其政擧、其人亡則其政息と說けるなりされど如何にして其人を得んか暗君汚吏兎角に多くして明君賢相至て稀なり下民はたゞ聖天子の出づるを待つの外なからんか幸にして明君上にあらば衆民或は鼓腹して太平を歌はん然れども君を父とし民を子とする政治なれば人民は小兒の父母に依賴するが如く恐くは萬事を明君賢相に放任し其膝下に安坐して恰かも眠れるが如くならん是れ東洋風の太平樂なり孔子の政は未だ上古の家長制の風を遺すものと謂ふべきなり

表したる者なり孔子は支那人中の支那人と云ふべき者なり宰我が以予觀於夫子、賢於堯舜遠矣と云ひしは決して過言にあらざるなり孔子は實に支那思想の中心なり孔子は一手に支那の古を揭げ他手にて支那の後世を指揮したり

孔子曰、苟有用我者朞月而已可也、三年有成と孔子が四方に流浪して喪家之狗とまで呼ばれしは蓋し我に天下を治むる技倆ありと信じたるが故なり我言を用ひ我道を布かば再び堯舜の治世を見んこと恰も掌を指すが如しと信じたるが故なり、上古より支那は君主獨裁の國にして萬乘の天子若し人君たるの度量あるときは容易く天下を其掌中に運らし得べく、若し王室衰頽して天子空位を踐む時は諸侯各々思ふが儘に其封土を横領して素より毫も君主を箝制する機關なければ下民を撫育する手は動もすれば之れを虐ぐる腕と變じたり、孔子の時代に於ては聖天子上に無かりければ齊桓晉文の輩出でゝ天下に覇たれり此時に當り孔子は何に由りてか下民を福ひせんとしたる何の手段ありてか君主の暴威を制御せんとしたる孔子は素より近世所謂憲法を知らず代議の政躰を知らず孔子には唯一の手段ありしのみ道德即ち是なり苟くも國家の大權を帶ぶる者は有德の君子ならざ

動的思想を以て貫かれざる可らず、教育に志ある人、請ふこゝに留意せよ。

(明治二十七年十一月發行、教育時論第三四六號)

孔子教

孔子は春秋の末に生れ先王の法度の廢れたるを嘆じ當時の亂世をば堯舜禹湯の治世に挽き回さんとしたり其事業は革新に在らずして寧ろ復古にあり、創始に在らずして寧ろ傳舊にあり『中庸』には仲尼祖述堯舜、憲章文武といひ又孔子自ら述而不作、信而好古、竊比於我老彭と云へり。釋迦が印度從來の民族門閥の懸隔を毀ち、マホメットが亞剌比亞從來の偶像教を排擊して獨一全能の「アラ」を說きたるが如く大膽雄偉なる事業は孔子の以て自ら任じたる處にあらず孔子は專ら先王の教を遵奉して天下を治むるには之に勝れるものなく世を救ふの福音は全く五倫の教訓にありと思惟したり。此の如く孔子は只だ古の聖王を祖述するに止まりて己れ獨得一派の道を開きしには在らざれども支那人の特に之を仰いで大聖先師と尊稱するは亦決して故なきにあらず蓋し孔子は眞に善く支那固有の思想を代

の外途なきなり。我國は未だ世界史の一部分を成さずと自白せざる可らず、何となれば日本なきも、世界史は損する所なければなり。然るに是よりして世界史の大部分を形造るは、我等の職分なり。而して此の如き活動を永續せんには、必要の條件あり。最下等の條件の如くにして、而も決して輕ず可らざるは、體育なり。佛者の敎へし如く、身を枯木として世を捨つることをば願ひし時代もありしが、今日は此の如き觀念を以ては、到底進歩の潮流に掉す能はず、よし一時は奮發して、鋭意事に從ふと雖ども、永久持續することは能はざるべし。拉甸の諺に云ふ、壯健なる精神は壯健なる身躰に宿ると、我日本人の體格は如何、頃日頻りに體育論の起る決して偶然にあらざるなり。又一つ注意すべきは、殖産工業等即ち實業の發達なり、是れ社會の進歩を來す一大要素なればなり。是れ身體を保全し、社會の物質的基礎を固うするの必要條件なればなり。文物の華實を成さんには、此の如き地盤を要す。實業敎育なるもの亦此頃大に世人の注意を引かんとす、實業を賤むの風習は排除せざる可らず、實業に從事するものは、孳々其業を進歩せしめんの熱望と活動とを以て充たさるゝを要す、是れ其者の道德なればなり。道德なるものも、進歩活

歩てふ語は、我國維新以前には、殆んど見るべからずと雖も、今は最も普通なる語の一となれり。一葉の新聞紙を取れ、必ず進歩的てふ聲を聞かん、此進歩てふ時勢の潮流に乘ずるは、最も必要の事にして、且つ免る可らざることなり。從て教育も道德も、十分に此進歩と云ふ思想に滿たされんことを要す。社會の進歩を計るは、吾人の義務なり。社會の進歩を助くる是れ道德にして、怠惰安逸は不德の極なり。されば吾人は絶えず進歩を助けんとの考を以て燃えざる可らず、吾人は絶えず活動せざる可らず、斯く云ふは決して空論にあらず、吾人の理想は大ならざる可らず、但だ實行は近きに始むるを要す、吾人は如何なる位置にあるも、孜々として各其取る所の業務を進めんとの考を有せよと云ふ、此考によりて滿たされよと云ふ、何ぞ空論ならんや。社會の進歩に一臂を假すこ云ふの心を有するときは、其人は活動者となる、盡きざるの勇氣と志望とは其胸裡に湧き來る、此の如くに人類の進歩を圖る是れ古人の所謂天地の化育を助くると云ふものなり。特に我國は近來活動の時機、大奮發を要するの時期に際會せり。換言すれば實に吾人は世界の進歩に一臂を假すべきの好位置に居れり。此に至りては、前進する

大體の點に於て爭ふべからざる根據を有し、而して其吾人の思想に及ぼしたる影響の至て大なることは明白なり。進化の理を廣く解すれば、生物は凡て卵の白味の如き單一の物より進み來りて、或は植物となり或は動物となりたりと云ふを得べし。更に廣く云へば、太陽系統の大より、人間社會の複雜なるに至るまで、皆進化の法則に從ふと云ふを得べし。

進化てふ見地よりせば、人類は獨り特殊のものたらず、地球が其特殊の位地を失ひし如く、人類も之を失へりと云ひて可ならん。然れども此進化てふことは、又人類に宏大なる思想と志望とを抱かしむるなり、何となれば下等なる者より人類に進化し來り、而して此人類に於ては、遂に宇宙の研究者を生成したればなり。吾人は斯く卑き先祖より出でゝ、廣大なる宇宙を論究する如き者となれるを見れば、進化なるもの亦偉大ならずや。此進化なるものが、吾人に偉大の志望を懐かしむと云ふは非耶。

人類は思想ある動物にして、種々の方法を廻らして、此世界に變化を來すことを得る者なり。而して進歩と云ふ思想は、是れ近世文明の一特徴なりと云ふべし。進

ざる程微小なるものとなりたり。是れ思想上甚大の變遷にして、地球の位置に非常の變動を與へたるものと云はざる可らず、地球は宇宙の中心にあらず、主人にあらず、譬ふるに物なき程微小なる一粒なり。

右の如き大變動を地球の位地に來したる如く、人類の位地にも亦非常の變動を來したり、是れ即ちダアヴヰン氏の進化說の爲したる所なり。從來地球に對する迷想と同じく、人類は下等動物と全く其の根原來歷を異にして、其間に越ゆべからざる懸隔あり、と想はれたり。然るに人類を下等動物の進化せるものと考ふるに至れば、一面實に人間の價値を落すが如くに思はるゝ事、恰もコペルニコス出でゝ地球の位置を卑しからしめたるが如し。ダアヴヰン出でゝ、人類は實に畜類とて卑めたる下等動物の親類となりたるなり。

動物進化の方法を云ふに、生物學者は今は生存競爭、適種生存、自然淘汰等の語を用ふ。動物の生存蕃殖するに、競爭と云ふことなきを得ず。而して競爭して、其時の生存事情に適合したるもの能く生存し、不適合のものの亡滅し去るは、是れ自然の淘汰なり。ダアヴヰンの云ふ所、動物進化の乘理を盡せりとは云ふべからざるも、其の

現今は地球の自轉運行するものたる事は、小學生徒と雖も知る所なれど、之を古に遡て考ふれば、實に思想の變遷は思ひ半ばに過ぐるものあり。今其變遷を知らんと欲せば、昔時の位置に立ちかへり觀るを要す。古人は吾人の生息する大地は靜にして、天之を回轉すと思ひたり。即ち大地は宇宙の中心に居りて、日も月も之を照すが爲めに回轉する者なり、と思惟したり。日月を遠しと見るも、唯だ漠然遠しと云ふのみにて、其距離實際幾何なるを知らず。而して地球を見ては、之を甚だ大なる物となせり。然るにコペルニコス出でゝ、地球は宇宙の中心にあらず、却て太陽を廻轉し、火星木星等と同一の列に置かるべきものなることを説きしより、星學益々開け來り、其開くるに從ひ、地球は愈々小さきものとなり、而して宇宙には、地球の何百倍何千倍なる星數限りなくありて、皆各々一の大なる太陽なることを知り、彼の銀河と名づくるものも、望遠鏡を以て見れば、無數の星の集合せるものなることを知り、又一秒時間に七万六千里の速力を以て走る光線が、數百年を費して始めて我地球に達する如き遠距離に位する星をも見ることを得と知るに至ては、地球は之を宇宙の大さに比すれば、九牛の一毛大海の一滴と云ふは愚か、何とも譬へられ

進歩と道德

左は埼玉縣本莊驛の教育會に於て演説せられしたる同地の教育家某氏の筆記せられたるもの也。

編者識

今回本會へ出席して、何か一場の演說をなせとの事なりしが、時間の切迫せるを以て、十分の主意を盡す能はざれど、暫時諸君の清聽を煩はさん。演題は此に掲げたる通り「進歩と道德」にして或は直接に教育に關係する所なかるべきも、其事柄たるや、此席に陳ぶるも毫も不適當の事なしと信ず。

近世學術大に開け、是が爲め吾人の思想に大變動を來したり。而して此變動は、人心內部のものなるが、其影響する所甚だ大也。世に謂ふ英雄豪傑出でゝ千軍万馬を叱咤し、一時花の如くに榮えたる都府を焦土に歸する抔の事は、云はゞ外部の變遷にして、目に見る事を得る者也。然るに甚大の變遷にして、直ちに目に見手に取る事を得ざる者あり。是れ學術が人類の思想に來す所のものにして、其最も大なる者二ツを擧ぐれば、一をコペルニコスの地動說、一をダアヴヰンの進化說とす。

するの敬愛は要するに道德の一狀態に過ぎずして之を以て其基本とは見らるまじきの理由は前述の論意を知了したる者に取りては敢て看取し難からざるべし畢竟するに諸德を網羅する如き宏寬極まれるの釋義を忠孝に附せざる限りは忠孝は矢張り一種の德行に過ぎざるべし若し尙ほも忠孝を道德の基本なりと主張せんと欲する論者あらば先づ忠孝てふ者の定義を明瞭に揭出せんことを勸告せずんばあらず

斯く一篇の文章を綴りて忠孝の倫理學說上の意味にて道德の基本と云はるまじき由を論ずるに於て若し敵なきに矢を放つの譏を受くべきならば予の最も幸とする所なれども其の實、然らざるを奈何せん最後に記せよ忠孝を道德の基本などと唱ふるは却て忠孝の價値を保持するの途にあらざるを予が論は是れ却て忠孝をして其價値を永久に保たしむる所以のものなるを予は一時を彌縫する底の政略として忠孝を說かざるなり

（明治廿六年一月發行、宗敎第十五號）

りと云ふに外ならずして之を以て道德の基本と見る可らず其命令それ自身が道德の基本の上に立つべきものなり

夫れ國家と云ひ社會と云ひ人類存在の目的を成就せむ爲めの倫理的機關に外ならず而して忠孝は此機關の運轉に缺く可らざる事柄なればそれが社會必須の德行たるは論なし然しこは只だ人類存在の目的を達することに必要なる一大事件と云ふに過ぎずして社會道德の全躰を蔽ふ者にあらず又其基本と見らるべき者にあらず且又人類存在の目的を達するに於て(即ちそれに關係する者として)その德行たるの價値を有するなれば到底する所絕對的のものにあらず所依を有する者なり即ち人類の目的てふ依り所を有して其目的を達するに必要なる程度まで必要なるに過ぎざるなり而して人類存在の目的の何たるかは是れ即ち倫理學の究明すべき所とす

以上は忠孝を君父の命に從ふの謂ひなりと釋義しての論なるが或は此釋義を以て狹隘に過ぐるとなす者あらん或は孝は只だ父母の命令に從ふの謂ひならず父母に對するの敬愛を意味する者なりと云はん假ひ之を敬愛と解するも父母に對

然らば則ち臣子として君父の權に從ふべき所以は他ならず吾人が家族を結び國家を組織することによりて以て達せんとする人類存在の目的を成就するに取りて君父の權なるものが必須のものなればなり且又教育的の勢力として見ば長上の權は道德的關係の上に於て莫大の價値を有せり小兒は未だ事理を解せず故に先づ父權を以て之に臨むを要す小兒は父の命令を是非することなくして先づ之に從ふを要す彼れ未だ是非するの知見を有せざればなり父の知見が姑く彼れの發達せざる知見に代りて働くを要す是れ小兒の道德的訓練の上に於て孝の必要なる所以なり我意を狂げても嚴かなる父の命令に從ふことは小兒をして嚴格なる道德の大法に從ふの習練を得しむ小兒に取りては父の命令が道德の大法を代表する者たるなり小兒は理由を解せざれども只父の命令を正しと信じてスナホニ、オトナシク之に從ふ是れ孝の美なる所なり又その德行として價値ある所なり斯く父を信じて一意にその命に從はゞ是れ後に我がみづからの知見によりて善と見、正と斷じたることをば行ふの習練傾向を得るなり故に父の命令なるものは德育上必須の者たるは疑なし然れどもこは只だ教育上缺く可らざる一大勢力た

の命令それ自身が道德の上に立つべきものなることを知了するに足らん即ち服從と云ふ意味に解しては忠孝は道德の基本と云はるべきものに非るなり兵卒は將士の命令に從ふの義務ありその命令に從ふが兵卒の道德なり然し其服從をして德行たらしむる所以のものは只だ服從と云ふことそれ自身にあらずして其服從が軍隊の(戰爭の)目的を達するに必要なればなり即ち兵卒が將士の命令に從はずば兵力を自在に使用することを得ず又隨つて勝を制し得ざればなりこの故に兵卒が假ひ一個人としては將士の命令を無理と思ふことあるも枉げて之に從ふが軍隊全躰の目的を達する上に於て必要なりこれが兵卒の義務なり然れば軍隊に屬する者としての道德の基本は其軍隊の目的を達すと云ふにありて服從は只だ之を達するの方便に過ぎず只だ德行の一部分に過ぎず苟くも軍隊の目的を達するに必要なるものにてあらば啻に服從と云ふことにのみ限らず凡べての兵卒の行爲資格を皆均しく兵卒に取りての品德と見做すべきなり恰もこの如くに忠孝と名くるものも要するに吾人の德行の一部分に過ぎず之を以て道德の(倫理學說上の意義にての)基本と見るは非なり

ひつべし例へば君父の命令に從ふは國家の安寧を保ち家族の幸福を進むる所以のものなるが故に之に從ふべしと云はゞ是れ既に道德の基本を忠孝てふ觀念に置かずして國家の安寧若くは家族の幸福てふ觀念に置けるなり之を要するに忠孝を道德の基本としてこゝに道德的行爲の始まるとせば君主が命令を下すの行爲は道德的のものにあらず之を頌讃して正とも善とも云ふ可らざることならん即ち道德的の性質はなきものとならん若し君父の命令を正善と云ふべくば正善と云はるべき行爲(即ち道德的行爲)の基本は忠孝それ自身にあらずして尙ほ其上のもの、尙ほそれよりも深き所にありと云ふべし即ち忠孝をも君父の命令をも共に均しく道德的のものとなすの基本が命令又忠孝てふ觀念の外になかるべからず世に漫然忠孝を道德の基本と唱ふる輩は概ね此の如きの道理を考ふることを爲さず彼等は忠孝を揚げんとするの餘り遂に君父の命令をして道德的行爲の範圍を脫せしむるが如き不都合なる結果に陷るを顧ず彼等の云ふ所は只だ感情的の言のみ明瞭なる思想を含蓄するものにあらざる也

論じて是に至れば道德の基本が君父の命令に從ふと云ふことにあらずして君父

れたる一個人の發育の順序に就いて考ふれば忠孝を併せて德行の手始めなりと云ふは事實に反せり只だ父母あるを知り兄姉あるを知る如きの小兒に向つて忠なれと云ふも彼れ豈に其意を解し得んや忠と名くる行爲若しくは志操は一個人の發育の上に於ては遙かに後に於て現るべきものなり

(三)若し忠孝を君父の命に從ふの謂ひなりと解し而して之を以て道德の基本となさば君父の命令それ自身は道德の範圍外にあることとならん何となれば君父の命令に從ふに於て始めて正と云ひ善と云ふものの生じ之に從はざるに於て始めて邪と云ひ惡と云ふものの生ずるなれば命令それ自身には善惡正邪の判別を附す可らざるべし若し君父の命令それ自身に道德上の差別を附すべくば道德の基本は命令に從ふ(即ち忠孝)にあらずして君父の命令をして道德上の差別を有せしむる所以のものにあるべし若し君父の命令は善なるが故に正なるが故に從ふべしとせば是れ君父の命令てふものの上に正善てふ觀念を置くなりされば君父の命令ありて始めて正善あるにあらず正善ありて始めて君父の命令の立つべきなり換言すれば君父の命令をして正たり善たらしむるものに道德の基本は存すと謂

と同一意ならず子として一家族に生れたる以上は父母に對するの孝が寔に先づ其子に取りての德行の手始めならん若し只だ此の如き意味にて孝を道德の基本と云はゞ予は喜んで之れを承認せん此の如き意味にて孝を貴重することに於ては予は何人にも一歩だも讓らざるべし然しこは只だ子としての位地の上より云ふのみ家族の存立に必須なる道德は子が孝なるのみにあらず之と均しく父母が慈愛ならざる可らず父母の慈愛なるに先ちて子が孝なるを要すと云ふ可らず寧ろ家族存立の上に於ては父母の慈愛が子の孝に先たざる可らず只だ泣いて哺乳することをのみ知れる嬰兒に向つて焉ぞ孝なれと云ふべけんや故に一家族に現はるゝ德行の手始めを何ぞと云はゞ孝と云はずして寧ろ父母の慈愛と云はん或人は問ふべし其父母は父母たるに先ちて曾て子たりしことあらずや故に其父母の一個人としての德行の手始めは寧ろ孝にあらずやと然し其父母の曾て子たりし家族には先づ彼等を生みし父母がなかる可らず而して其父母の慈愛が其子の孝に先たざる可らず故に到底するに一概には德行の手始めを孝と云ふ可らず只だ子として一家族に生れたる者の位地に就いて云ふべきのみ且又今日の社會に生

しきを得るの行爲ともなるべきか若し又今云ふ所の外に忠孝の忠孝たる精神ありとせば是れ既に忠孝の釋義を改めたる者ならずんばあらず然らば則ち如何に忠孝を釋義すべきぞ假りに忠孝には如何かの一定の精神ありて之を押攄むれば一切の德行に亘るを得るとするも未だ以て忠孝を倫理學說に謂ふ道德の基本とはなすに足らざるなり惟ふに只だ正心誠意を以て一事を處する者は(其者の品性の變せざる以上は)亦克く他事を處するにも正心誠意を以てすべしと云ふ程の意味に決着せずばあらず若し夫程の意味に決着すとせば啻に忠孝の精神を押攄むれば一切の德行を網羅し得るのみならず他の德行の精神を押攄めても亦克く一切の道德を網羅し得べし忠なる者孝なる者は朋友に對しても必ず信なり僕婢に對しても恩惠深しと云ふべくんば朋友に對して信なる者僕婢に對して恩惠深き者は亦必ず忠なり孝なりと云ひ得べし或は云はん成程忠孝に限らず如何なる行爲にても正心誠意を以てなし遂ぐる者は其こゝろを押攄めさへすれば諸々の德行に亘るを得るならん然し特に忠孝を掲ぐる所以はこれが諸德の手始めなればなりと手始めなりと云ふ程の意味ならば是れ決して倫理學說に謂ふ道德の基本

べし吾人は複雜なる世事に處して或は左せんか或は右せんかと惑ふことなきを得るか若しあらば之を決すべき君父の命令が必ずその如き場合に下り來ると云ひ得るか

(二)若し忠孝が道德の基本ならば一切の德行を悉く忠孝より割り出し來らざるを得ざるべし如何に德行は其形を異にするも其根本に於ては皆忠孝なりと云はざるを得ざるべし果して斯ることを云ひ得るか小兒の井に墜ちんとするを見て之を救ふも忠孝なるか僕婢を使ふに寬嚴その宜しきを得るも忠孝なるか債主に向て借財の返濟を怠らざるも忠孝なるか吾人が通常此の如きの行爲に出づる時に果して忠ならんが爲に孝ならんが爲にするか或人は云はん忠孝の精神をさへ押擴むれば一切の德行を網羅し得べし克く忠なり克く孝なる者は亦一切の場合に於て克く道德を行ふ者たるべしと然らばその謂ふ忠孝の精神とは何ぞや若し嚮に忠孝を釋義したる如くに君父の命令に從ふの謂ひなりとせば忠孝の兩者に通ずるの精神は惟ふに長上の命令に從ふと云ふにあるべし果して此精神をさへ押擴むれば小兒の井に墜ちむとするを救ふの行爲ともなり僕婢を使ふに寬嚴其宜

忠孝を道徳の基本なりと唱ふる者に向つて先づ問ふべきは彼等の云ふ忠孝の何たるかなり若し彼等にして靜に此問に答へんと試みなば恐くは思ひ半ばに過ぐるものあらん何をか孝と云ひ何をか忠と云ふぞと問はゞ彼等善く之に答ふべきか彼等或は云はん孝は父母の命に從ふの謂ひなり忠は君主の命に從ふの謂ひなりと是れ或は最も手近くして最も念ひ浮べ易き解釋ならん請ふ假りに此解釋に從つて姑く論せしめよ

(一)若し忠孝を釋義して君父の命に從ふの謂ひなりとし而して之を以て道德の基本となさば君父の命令の及ばざる所には道德は立つ可らざる者となならんこは此の如き所見に從ひ來る必然の結果なり而して君父の命令は社會に於ける吾人の複雜極りなき行爲の如何なる範圍にまでも實際及ぶべきものなる乎若し吾人が兎やせん角やせんと惑ひたる時君父の命令の之を決するなくば一個人が只だ其知見の至らざるが爲に善惡正邪の岐路を判別し得ずと云ふのみにはあらで其の如き塲合には善惡正邪の差別そのものの全く無きこととならん道德の基本たる君父の命令なければなり君父の命令なくば由て以て判つべき德も不德もなかる

者に通ずる同一の精神あり兩者の據て立つ同一の根本ありとなすべきか若し然らば直に問ふべきことはその謂ふ兩者の同一の根本、同一の精神は何なるかと云ふこと是れなり。その如きの根本ありと云ひて之れを尋ぬることを許さば是れ取りも直さず只だ忠と云ひ只だ孝と云ふに止らずして更に一歩を進むるものにあらずや而して其忠孝の一致融合する所、其同一の精神となるもの、其同一の根本となるものをこそ道德の基本とは云ふ可けれ即ち道德の基本は忠孝にありと云ふよりも寧ろ忠孝に通じて其同一の根本となるものにありと云ふべきならん然れども忠孝に通ずるの根本は豈又均しく他の道德的行爲に通ずるの根本にあらずと云ふべけんや然らば忠孝のみならず他の道德的行爲を取り來りて之に通ずるの根本をば道德の基本と云ふも妨なかるべし忠孝を道德の基本なりと唱ふる輩は多くは此の如きの問題を念頭に浮ぶることを爲さず否な之を念ひ浮ぶることをだに嫌ふ只だ漫然感情的の言を吐いて罵り合ふに過ぎず國家永久の計を考ふる者の決して爲すまじき所なり忠孝の何たるかをも明かには念ひ浮べずして之を倫理學說上道德の基本なりと云ふは嗚呼がましと云はで何とか云はん

重しとなさば何故にしかなすか苟にも此問を揭げ來らば忠孝てふ觀念に止まるを得ずして國家の秩序安寧若しくは權力の大小若しくは恩惠の多少てふ如きの觀念に進み入らざるを得ざるべし」若し又忠孝の兩者は全く相互に關係する所なくして獨立異別の領分を支配するものと見らるべきか即ちその各〻支配すべき行爲の範圍を割有して彼此全く相離れたる者なる乎彼此全く相離れて毫も交涉する所のなき者なるが故に彼此撞着する虞のなき者なるか若し然らば是れ吾人の行爲を多々連絡する者とは見做さずして全く無關係なる獨立の二範圍に分ち去らるべき者となすなり假りに吾人の行爲の範圍はその如くに分ち去らるべき者となすも其行爲の主人たる(即ち其行爲をなす所の)銘々一個人はその如く分ち去られざるを如何せん一人にして一時に異別なる兩個の行爲をなす能はず故に畢竟するに若し忠と孝とを共に均しく道德の基本と見ばその苟にも相牴牾せざることを保證し得ざるべし」若し又忠と孝とは同一不二の者と見らるべきか全く同一不二にして些も相異る所の無き者ならば何が爲に殊更に忠孝なる二字を揭げ來るか」若し又忠孝は全く同一不二にはあらざるも兩者の一致融合する所あり兩

となすと云ふべけんや
或は云はん國によりて學理の異るなきは勿論のことなるべし忠孝も特に我國のみの道德の基本なりと云ふにはあらず時と處との差別を問はず道德てふものの基本は必ず忠孝にあるべきなりと若し斯く云はゞ爰に直に起るべき問題は忠と孝とを共に均しく道德の基本なりと見るの意か將た否らざるかと云ふことなり若し只だ漫然忠孝を以て道德の基本となすと云ふのみにて忠と孝との關係を語らずば予輩は遂に何を以て其基本と見るべきかに惑はずんばあらず若し忠と孝とを相異る二個のものとなし而して孰れも均しく道德の基本なりと云はゞ是れ道德に二種の基本ありと思惟するにあらずして何ぞや而して其二種の基本の相齟齬することなきを如何にして保證し得るか忠ならむと欲すれば孝ならず孝ならむと欲すれば忠ならずと云ふ如きの場合絶えてなしと云ひ得るか若しその如きの場合あらば如何にせんとかする忠孝兩者の中一を他よりも重しとなすか然らば是れ既に兩者を均しく道德の基本と見たるにはあらで忠を基本と見ると孝を基本と見るとは既に多少其の趣を異にせずばあらず若し兩者の一を他よりも

無きことならん又道德上誤謬と云ふべきものの無きことゝならん通則なく標準なくして何を眞實何を誤謬と簡別し得むやかれも一時これも一時遂に倫理道德上の區別の破壞し去らるゝに至らむ故に只だ漫然道德は時と處とによりて異ると唱ふる如きの論者も窃に一國民若しくは一社會に通ずるゝ民心の性情あることを假定し而して其假定の上に倫理道德を建設し得と思はざるはなかるべし若しその如く一國民若しくは一社會に於けるの通性ありとしてその上に其國民其社會に取りての一般普通の道德を建設し得べくんば何が故に人類に於けるの通性ありとして人類に取りての一般普通の道德を建設し得ざるや倫理學說に於て究め入るべき所は啻に一國民に關するの狀態にあらずして人類に通ずる終極の基本なり一社會一國民の道德を學理的に論究せんとせば遂に此終極の論に至らざる可らず人道を離れて一國民の道德を學理上立せんとするは盲目學者の論のみ國民によりて德風を異にすることあるは只だ恰も同一なる進化の理に從ひながら而かも風土の差別によりて進化する動物の狀態を異にするが如し道德の基本豈に國によりて異るものならんや學理上豈に我國の道德のみ忠孝を以て其基本

して其他に目的を有せざるか忠孝てふ者の根柢に忠孝をして立たしむる道德の終極の基本はなきか功利論者が最大數の最大幸福を以て道德の基本となし若しくはカントがその所謂理性の示す所の大法を以て道德の基本となすと同じ意味にて忠孝を道德の基本と云ふべきか若し倫理學說上の意義にて云はゞその如きこゝろならざる可らず然し斯るこゝろにて忠孝を道德の基本と云ふは思はざるの甚しきならずや

若し學理上の意義ならば國を異にするによりて道德の基本を異にすと云ふ可らず我國の道德は其基本忠孝にあれども西洋のは亦他に其基本を有すと云ふ可らず人或は云はむ東西古今を通じて道德の基本の同一なりと考ふるは只だ想像の論のみ道德豈に其實際に於て時と處とによりて異るなきを得んやと斯る論者の言を解して道德には毫も一定普通の原理なし標準なし基本なしと云ふの意となすべくばその如きの論は遂に倫理破壞說に陷らざる可らず一定普通の原理なく標準なく基本なくば善惡正邪の區別は遂に只だ一個人的のもの、一瞬間的のものたらん一個人が彼時若しくは此時に正と思ひ邪と思ふことの外に絕えて正邪は

ふべし、予が六合雜誌の一短篇に陳べし所を以て自然的快樂論者の心理上の根據を破するには足れりと思ひしが故に、「究極の目的」といふことに就いては多く論すべき事あるにも拘らずそこに筆を擱きたるなり、倘委しく此の事を論ぜんとすれば、自己的快樂説と公衆的快樂説との區別にも論じ入りて多くの言語を費さゝる可からず、他日折を得ば更に愚見を開陳して大方の教を請ふことあらん。

（明治廿九年八月發行「宗教」第五十八號）

忠孝と道德の基本

人或は云ふ忠孝は道德の基本なり特に我國に於ける道德の基本なりと予は一概に之を非とする者にあらず但だ基本てふ語の意義如何によると云はむ若し道德の基本と云ふ語の意味が學理の上に於て云ふことなりせば予は忠孝がその如きものたる所以を知らざるなり如何にして忠孝が凡べての正邪善惡德不德を區別するの標準基礎となるべき一切の道德的行爲は忠孝を大本として生じ來る者なるか吾人の此世に生るゝは只だ〳〵忠ならんが爲め孝ならむが爲めに

る苦痛を顧慮せざることあり、欲求てふものは決して常に一作動の結果として得む快感と苦痛とを較量して大なる快感又は小なる苦痛に就けるにあらず、末遂には大なる苦痛を得んと知りながら當座の欲求に任することあり、故に吾人の欲求は常に自然に快感を究極の目的として之へ進み行けりとは云ふ可かざる也、若し人シヂウィックの云ふ如き道徳的理性てふものを持ち來たり而して其の理性の指示を名けて吾人の欲求の自然の指示と云はゞ已みなん、予は今はその如き意味にての自然論者と爭ひ居るにあらざれば也。

大島義脩氏は其の「欲求と快樂」と題する論の結末に云へり、「快樂を究極の目的とするも、そを忘れて動作する間は、其動作は心理的事實としては快樂を目的とせるものにあらず、又倫理的規範としても、究極の目的は快樂にありとするも、そを常に意識して直接の目的とする能はざるからは、別に行爲の方針を定めざる可からず」。と(六合雜誌第百八十五號九頁上段)、大島氏のこゝに云へる此の「究極の目的」をば快感と同一視するに十分なる「心理的事實」を發見せずと云ふこと是れ予の論旨なり、而して若し此の論旨を立し得ば自然的快樂論者の心理上の根據は破れたりと云

ずば自然的快樂論者の特殊の立場としてはなかるべし、只だ吾人の究極の目的は快感にありと立言するのみならば、其の自然說としての特別の基礎を缺けり、果して吾人の究極の目的が快感の外にはなきかと云ふが問題なれば也、然るに自然的快樂論者の根據なる個々の欲求は常に自然に快感にのみ向へりと云ふこと、是れ予が事實にあらずとして破せる所なり、其の心理上の根據を破すとは此の謂ひなり、若し吾人の個々の欲求は常に自然に快感にのみ向へるものならば、人生の究極の目的を見て快樂(幸福)の外になきものとするも全く謂はれなきことにはあらず、然るに吾人の個々の欲求は決して唯だ快樂にのみ自然に向へるにあらずとすれば、此の自然の事實を根據として吾人の究極の目的は快樂の外にあらずと斷ずべき理由なし、自然的快樂說の心理上の根據は未だ以て吾人の究極の目的が快樂の外になしと云ふことを立するには足らざる也、吾人の個々の欲求をして其の各々自然に向ふ所に放任せば必ずしも快樂を得て過まることなしと云ふ可からず、其の欲求は皆勝手にそれ〲の目的へ向つて進みゆき而して其の目的は快樂にのみ限らざればなり、吾人の欲求は無闇に或事柄へ向つて進みてその結果として來た

考ふ、シヂウィックの如きも個々の欲求の直接の目的は決して唯快感のみにあらざることを許容せり、然るに彼れ尚自ら快樂論者と名乘るは、吾人の究極に欲求すべきものは唯快感のみなりと主張すればなり、是れより此の究極の目的の事に就いて一言して予が此の竹内氏に對するの答辯を終らん。

究極の目的と云ふことは是れ寧ろ倫理的規範と相離れざるものにして、吾人は必ずしも自然に其の規範に適へる目的を追求し居れるにあらず、若し人皆自然に之を追求し居らば、其のすべての行爲はその實際に現るゝ所よりも今一層德義に合せるものならん、究極の目的と云ふ如きものは人の皆自然に想ひ浮べて之を追求し居れるにあらず、思辨反省の結果として始めて吾人の想ひ浮ぶるものなり、個々の塲合に接して個々の事柄を欲求することは是れ誰も皆自然に爲し居る所なるが、此の狀態より一歩を進めて究極の目的を立てゝ吾が行爲を統一することは是れ凡べての人の爲し居れる所にあらず、而して何を以て其の究極の目的となすべきかと云ふことは是れ倫理の問題なり、自然的快樂論者は個々の欲求の常に自然に快感に向へることを根據として倫理上究極の目的を立せんとす、若し之を根據とせ

なれば也、現にシヂウィック教授の如きは實際の心狀態は快感のみにあらず他のものと結合せる具象的狀態なりと云ふとも、吾人は心の中に快感の邊のみを離して考ふるを得、而して究極に欲求する所は此快感の邊のみなりと云ふを以て、グリーンに對する答辯となせり(マインド雜誌及びメソッヅ、オヴ、エシックスに於いてグリーンに答へたる所を看よ)、シヂウィックの答辯は竹內氏のものよりも快樂說の立場に居るものとしては能く聞こえたり(但し竹內氏の云ふ所はシヂウィックの答辯と同じ意味に聞こゆる所もあり)、竹內氏の云ふ所の如くんば是れ實際は快樂說の根本的立脚地を棄てたる也、竹內氏は曰はく「固より前にも論じたる如くたゞの快感のみを欲求すと云はゞ之れ實際に適はざる言なりと雖も云々」と、是れは快樂論者としては正當には云ふ可からざる事なり、唯快感のみが欲求の目的なりと云ふが其の特殊の立場なれば也、予が喋々せる所は徒らに辯を好めるにあらず、已むを得ざる也、快樂論者は「實際に適はざる言」を主張すれば也。

以上陳べたる所の大主意は、個々の欲求の直接の目的は決して唯快感のみにはあらずと云ふに外ならず、是れは予は明々白々にして動かす可からざることなりと

たるに非ず、グリーンの既に詳論せる所なりと云ひ置けり、而して實際グリーンの此の事を殊更に(竹内氏の語を假れば)喋々して以來倫理學者のしば〳〵論ずる所なるは予これを承知し居れり、竹内氏は何故に「事新しげに喋々する」と云ふ少し嘲罵の臭味を帶びたる評語を用ゐられたるかを予は解する能はず、予は何も事新しげに喋々せざれば也、竹内氏が此の點に關して論ぜられたる主意は「たゞの快感」と云ふ如きものは固より吾人の想像だになす能はざる所なれば、斯るものが欲求の目的となることは何人も思はざるべし、但だ用語の便宜に從うて快感を欲求すと云ふのみ、實際は快感をのみ欲求し居れるにあらず、或種類の快き心狀を欲求するなり、故に予が言へる如きことを「喋々するは寧ろ言語に拘泥する好辯家のなす所に。して實に無用なり」と云ふにあり、然れども是れ決して無用ならず、通當「快感を欲求す」と云ふ語を用ゐるは不都合なしとするも、正確に云へば其の意味云々なりと心得居ると居らざるとは大差あり而して竹内氏の信ぜらるゝが如くには何人も之を心得居れるにあらず、否な、快樂論者の正當の立場より云へば之を否まざる可からず、何となれば吾人は快感をのみ吾が欲求の目的とすと云ふが其の正當の立場

とに止まりて、こゝに必ずくの伴ふと云ふことにあらず、
上に想像し得べき第三種の場合として掲げたるものに就いては特に言ふべきこ
とあり、通常快感を目的として想ひ浮ぶと云ひ又予も上に假りに其の常用の語を
用ゐたれど、眞實快感を想念に浮べ得べきか、委しく云へば其の快感を來すの條件
を想念するにはあらざるか、快感の邊に注意を向けずしてそれを生ずる事柄に注
意を集むるは吾人の爲し得る所、唯だ快感をのみ想ひ浮ぶることは爲し得ざる所
なり、實際吾人はたゞの快感のみを欲求し居らずと予は考ふ、故に嚴密なる意味に
ては上に掲げたる第三種は承認す可からず、但し快感に重きの存すること屢〻あれ
ばこれを指すものとしては第三種をも承認して可なり。
竹内氏は予の言を引いて曰はく、大西君は吾人が快樂を直接の目的とする時だに
「單に快樂をのみ欲すると云ふ可らず、グリーンの詳論せるが如く、たゞの快感てふ
ものは假りに抽象したるものに過ぎず、實際吾人の欲求の對境となれるものは他
のものと結合して一團をなせる具象的狀態なり云々」と云ひて事新しげに喋々せ
らる、されど是何も珍しき考にあらずと、予は此の考を何も新しく珍しとして陳べ

予の考ふる所にては、此の第一種の場合に於いても欲求と名づくる心狀態を爲す、

(三) く――――ク カ)

欲求と名づくる心狀態に快的調子のあることは否まず、然れどもそれはカを指すにてくを指すにはあらず、竹內氏の圖解にあるハ文字を以て示す要素を此處に云ふカと解すれば、これは欲求と名づくる心狀態に缺く可からざるもの、若し之をクと解すれば、缺く可からざる者にあらず、予は自己の實驗に徵して第一種の場合あることを認めざるを得ず、又普通の言語はその如き場合のあることを示せり、一事物を欲求する時必ずしもそれによりて生ずる快感を目的としては欲求せざる也、義人が義を行ふ時必ずしも其の義烈の行によりて生ずる我が快感を得んことを目的とはせざる也、竹內氏は曰ふ、其の人義人ならば義を行ふことを想ふの想念に快的調子を含み居れりと、予は決して之を否まざる也、然れども之を承認すると義人の欲求の目的の少くも一部分の必ず快感にあることを承認するとは同一事ならず、竹內氏の云へる所は欲求と名づくる心狀態に必ず快的調子の具はれりと云ふことなり、然れども是れを以て氏の立し得たる所は、唯ヨに伴うてカありと云ふこ

にても詰る所は同じ事に歸するなり、予は竹内氏より同じ批評を待ち設けざる可からず、何となれば一事物を欲求する時に現に覺ゆる快感と其の欲求の目的とを區別するのみならず、欲求の目的は必ずしも快感にはあらずと主張すればなり、何の意ぞ。

欲求の目的と快感との關係には三種の場合を想像し得べし、一事物を想ひ浮べて之を目的となし而して明に快感を想ひ浮ぶることをせず從つて其の快感を目的とせざる場合是れ一なり、一事物と共にそれに伴ふ又はそれによりて生ずる快感を想ひ浮べて之を目的とする場合是れ二なり、專ら快感を想ひ浮べて之を目的とする場合是れ三なり、今試に記號を以て示さんに、こは欲求の目的とする事柄、コは其の事柄を想ひ浮ぶるの想念、カは其の想念の快的調子、くは得むとする即ち目的とする快感、クはこれを想ひ浮ぶるの心狀態なりとせよ。

(一) こ――――コカ

(二) く――――クカ
こ――――コ

*即ち本書二七七頁一二行

と區別したる欲求の目的は何なるか、其の吾人の意識に現れたるものゝならざる可からざることを云ふは素より可なり、然れども意識に現れたるものゝ中快感のみが欲求の目的となるか(其の目的となる快感はそれを指示する心狀態の快的調子と區別さるべきものなること前に云へるが如し)、是れ此の次の論なり。

一事物を欲求する時に覺ゆる快感と其の欲求の目的とを別かつ可きとは惟ふに上の論によりて明ならん、予は云へり「吾人が一事物を欲求すと謂ふは如何なる心狀態の謂ひなるか、欲求すと云ふ時には其の事物に向つて快感を感ずるあらん、而かも其の快感が欲求の向ふ所にはあらず」と、其の意は或事物を欲求する時に現に感ずる快感と其の欲求の目的とを區別せるなり、其の欲求の目的は事物にあり、快感にあらずと云へるは、今云ふ區別を意味せるなり、予が*六合雜誌百八十二號四十一頁下段左の方に陳べたる所は言少なく又對境と云ふ語を或は(前云ふ意味にての)欲求の目的と同一に用ゐ或は之と區別して用ゐ得ることを示さゞりしが故に、竹内氏が「宗教」第五十四號上段左より下段右へかけての批評は少しく喰ひ違へる所あり、是れ恐くは予が言の足らざるの致したる所ならん、然し斯く説明したる上

内氏は云へり、「固より吾人の欲求の對境は或事物にあるに相違なしと雖も、其對境たる事物は大西君も云はるゝ通り吾人の想ひ浮べたる事物にあらずや」と、然れども予は其の事物を想ひ浮べたるの想ひと其事とを混同せざる也、今若し其の事物を想ひ浮べたるの快的想念を欲求の心理的對境と名づけ(しか名づくるは必ずしも非ならず)而してその對境が作動を起こすの邊よりしては之を(竹内氏の云はるる通り)その動機と云ふも不可なし、然れども動機といふものはその如き意味に解したる對境よりも廣し、其如き對境は寧ろ動機の一部分なり、動機と名づくる範圍には對境と名づく可からざるものをも包含せり、予が例證に引ける井に墜ちんとする小兒を見て心にヒヤリと感ずるは其の小兒を救はんと欲するの欲求に到るの一動機とは云ふべくも、其の對境とは云ふ可からず、故に斯く見ても對境と動機とは唯だ見様を異にしたるまでなりと搔い撫でには云ふ可からざる也、且又對境と云ふ語を上述の如き意味に解すれば、それと何々を欲すと云ふ文字にて示す欲求の目的とは區別せざる可からず、右云ふ心理的動機又上述の意味に解したる心理的對境は唯だ快感のみに限らざること予の上來辯明せる所の如し、然らばそれ

は明らかに意見を異にせり、竹内氏は義人が義を行ふことの想念(これは快的調子を有し居るもの)を欲求の目的(即ち義人の欲求する所のもの)と見做さるゝが如し、氏は上に引ける言の中にも「此の快的想念を欲求して」云々と曰はれたり、然れどもこれは正當の言ひ方にあらず、想念を欲求すとはをかし、欲求する所はその想念に非ず、其の想念の指示する事物なり(更に考ふれば此の事物も畢竟吾人の心狀態なりと云ふは可なれども、其の心狀態は其の事物を欲する時に有する想念にはあらず)、欲する時に現に有する想念を欲すとはをかしき言ひ振りなり、其の想念の快的調子を欲すと云ふも等しくをかし、某は未だ有せざる快感を有せんことを欲すと云ふは聞こえたり、其の未だ有せざる快感を有したる時の狀態(これ目的)は某の今現に有する心狀態によりて指示されざる可からず、然れども其の現に有する心狀態が其の時の欲求の目的なりとは云ふ可からず、今現に有する快感を得んことを欲すとは何の謂ひぞ、義人が義烈の行を想ひ浮ぶれば、其の想ひに附着して多少の快感を覺ゆべし、而して此の快感又想念を行爲の動機と云ふは可、さかれども目的と云ふは不可なり、故に動機と目的とは唯だ見樣によりて異なるにあらざるなり、竹

欲求の目的と欲求の動機とを混同すべからずと云へり、第三段に於いて主張したる點を假りに讓りて、吾人の行動の動機は快苦の感の外になしとするも、是れは吾人の個々の行爲の目的を快感の外に無しとするとは同一ならず、「人小兒の井に落ちんとするを見て、之を救はんために歩を運ばす時、其の心中多少の苦感を覺せるは明なり……其の苦痛を以て其の行爲の動機なりとは云ふべくも、其の苦痛を(己れが感ずる苦痛を)去るを以て其の行爲の目的なりとは云ふ可からず、其の目的は小兒を救ふにあり」と予は云へり(本書第二七六頁三行)、然るに竹内氏は曰はく「大西君の云はるゝ如く目的と動機とを混同するは固より不可、思想上に於いては此の兩者を區別して考ふるを要す、然りと雖も實際上に於て目的と動機とを果して別物となすを得べきか、君の擧げられし例を引きて云はんに、義人は義を行ふによりて快感を覺ゆとなさば其の快的調子を含み居る所の「義を行ふ」てふ想念が義人の目的となるなり、而して此快的想念を欲求して動くときは之れ即ち義人を動かしたる激因即ち動機たるにあらずや、要するに之を目的と見る場合と動機と見る塲合とはたゞ見樣を異にしたるまでのことなり」と、予は此の點に於いては竹内氏と

しての事なりと知れるが故に、予は予が論の結末に於いて「直接の目的と究極の目的とを分かち而して吾人は前者として求めざるものをも後者として求むと云ふを得、然れども今は此の點にまでは論じ至らざるべし」と云へり、(何故に此の點にまでは論じ至らざりしかは後に陳ぶべし)、竹內氏若し今少しく精密に予の文を讀むの勞を取られしならんには、予が論を批評するに於いて無益の苦勞はせられざりしものを、惜しむべき事ならずや、予は想念によりて起こさるゝ作動等の動機と個々の欲求の目的と吾人各自の生涯の究極の目的とを決して混同し居らず、予が論の第二段の趣意は廣く吾人の行動の動機を考ふるにあり、此の邊の批評に於ける竹內氏の論鋒は或は精鋭ならんも予に對しては是れ唯だ空を擊てるが如きのみ。」予が論の第三段に關しては辨解を要することと少なし、竹內氏も「余は心理上に於て一切の感情を快苦の感以外になきものと思ふにあらず」と云はれたれば、此の段に關しては竹內氏と予と殊更に爭ふべき事なからん歟、予は寧ろ議論の焦點へと急がん、欲求の論へと急がん。

予は欲求の性質を論じたる處(予が論の第四段)に想念によりて指示する事物即ち

破せんと企てらるゝは誠に奇怪なり」と、何事の奇怪なる、予が論は以て快苦の感のみが吾人の行動の唯一の動機ならぬことを證するには餘りあらずや、竹内氏の非難こそ奇怪なれ。

且又竹内氏は想念(又は想念の中樞)によりて起こさるゝ作動(用語妥當ならざれど假りに Ideo-motor action に宛つ)を説明して自ら曰へり、「されば吾人が日常なしつゝある作動の大部分は決して快樂を目的として起るに非ざることは明白なる事實と云ふを得べし、夫れ然り、然りと雖ども此類の作動が快不快に基きて起らざればとて、人は究極の目的として快樂を欲求すと云ふを打消す反證とは未だならざる也」と、寔に竹内氏の言の如し、予は習慣的作動等が快樂を目的として起こらざればとて直に是を以て吾人各自が究極の目的を我が最大快樂(幸福)に置き得ることをば否むにあらず、予は個々の欲求の直接の目的を論ずる前に廣く吾人の行動の動機の何にあるかを論じ(唯だ快苦の感のみが其の動機にあらずと論結せり)而して又吾人の究極の目的を論ずる前に個々の欲求の直接の目的を論じて快感のみが其の直接の目的にあらずと斷了せり、されば尙議論の生じ得べきは究極の目的に關

唯だ何となくものを數ふと云ふ念の生起し來たりて何を見ても其の數を數ふることを禁ずる能はざる者あり、此の如き場合に於いても予は決して感情の力の毫も其の作動を起こすに與らざることを主張するにあらず、唯だ感情のみが其の作動の唯一の動機にはあらざるのみか時には想念を以て主なる動力と見ざる可からざることを主張せるなり、こはおのづから其の名稱を以ても推し得べし、强迫觀念の作用と云ふ時に豈觀念を以て其の如き作動を起こすの大動力と見る可からざらんや、予は曰へり「予輩は斯く吾人の云爲が想念又は感覺によりて催起さるゝことありと云ふとき、其の想念又感覺に感情の伴へることを忘れたるにあらず、但だ吾人の云爲を起こす動力は獨り其の感情の邊にのみありて感覺又想念は毫もこれに與らずと云ふの、心理上根據なきことを言表せる也」と（三八頁下段）*、然るに竹内氏は訝りて曰く「大西君の如きは、强迫觀念は毫も快若くは不快を有せざるものと思はるゝか」と、嗚呼竹内氏は西洋の諺に云ふ自ら造れる藁人形を擊つて喜べる者にあらずや、又氏は曰へり、大西君が「所謂强迫觀念の如き吾人の作動を左右する効力の著きもの也と云ひて吾人の行動の唯一の動機は快苦の感なりとの命題を

*即ち本書二七一頁

以上陳ぶる所が予の論旨なることと予が嚮に引ける予の言(嚮に反射運動に於てのみ然るにあらず云々)を以ても明ならん、予豈反射運動と欲求的作動とを混同せんや、然るに竹内氏が予の論を評して「此二者を混同して論ずる如きは、大西君の語を借りて云はゞ、心理を考ふることの未だ精しからざるもの也」と云はるゝは是れ予の文を讀むことの未だ精しからざるものにあらずや。

議論の大旨意には格別の關係あることにもあらざれど、强迫觀念のことに就いて竹内氏が予の論旨を誤解し居らるゝ點あるを一言せん、竹内氏は曰く「强迫觀念が吾人の作動を左右することは何を以て快苦に關係なき現象たるかを解するに苦しむ」と予は竹内氏をして其の如き事を解するに苦しましめんとは思はざりき、何となれば予の論旨は强迫觀念が吾人の作動を左右することの些も快苦の感に關係なきことを主張するにあらず、快苦の感のみがその如き作動に於ける唯一の動機にあらざることを主張するにあり、是れ上來の論脉によりても明なり、竹内氏の取れる例證の如きは是れ强迫觀念の最も快苦の感に浸されたるもの、竹内氏に取りては都合よき例證なり、然れどもその如くに快苦の感の著るしからぬ例亦多し、

はあらず、正當に何處より欲求と名くべきか判定しかぬる種類頗る多し、故に高等複雜なる作動の性質を看んには下等のものを參考に供することが大なる便益を與ふる也、予が論の第二段に曰へる所は竹內氏の誤想さるゝ如くに決して全く無益なるものにはあらず、欲求によりて起こる作動以外の作動を見れば快苦の感のみが其の唯一の動力にはあらず、然らば欲求によりて起こる作動(此の作動は上に云へる如く其の以外のものと密に相接近する所のあるもの)のみは快苦の感を以て其の唯一の動力となすと云ふ說に對して、多少の疑訝を挿み得る也、而して實際を看るに快苦の感が唯一の動力たらざるは唯だ單一なる作動に於いてのみにあらず、複雜なるものに於いても然るなり、夫れ欲求と云ふことが唯だ是れ快苦の感のみの仕業にあらず、想念も感情も(感情は唯だ快苦の感にあらず)其の作動を起こすに於いて力あるにあらずや、他の作動に於いて少くも一部の動力となるもの豈複雜なる欲求的作動に於いてのみ一部の動力とならずと云ふべけんや、若し生理上の機械的作用を云はゞ、啻に反射運動等にこれあるのみならず、高等なる心作用に於いても其の生理の面は全く機械的なるにあらずや。

的を具へたる底のものにあらずして寧ろ自然運動又反射運動又本能的（インスチンクチーヴ）運動又衝動的（イムパルシーヴ）運動等と名づくる種類のもの也、且實際此等の運動及び殊に想念によりて起こる作動と欲求によりて起こる作動とは密に相接近して判然區堺を畫し難き所多し、自發運動及び反射運動(これには無意識のものあれど亦有意識のものあり)と本能的運動及び衝動的運動とは密に相接近し、本能的運動の如きは反射運動の複雜になれるものなりと説かば説けざるにもあらざらん、又衝動的運動の如きも内より衝動し出づる所は或は自發運動に似たる所なきにもあらず、然れども衝動的運動には既に多少は其の向ひゆく對境の意識に現るゝあり、而して此の衝動的運動及び恰も對境に縛ばらるゝかの如く思はるゝ强迫觀念によりて起こる作動及び明に目的を思ひ浮べて之へ向ひゆく作動は唯漸次些かの差等を以て相異なりゆくのみ、欲求によりて起こると謂ふ作動の如き、亦絶對に之を衝動的作動等と區別し得べしや、予は之を疑ふ、欲して或目的へ向ひゆく心狀態のしば〳〵殆ど衝動的のものと相別かち難く思はるゝものあり、固より相去ることの遠きもののみを選ばゞ區別に苦む所なからんも、決して唯相去ることの遠きもののみを發見するに

の殊更に敎へらるゝ所なかりしを悲む、予が論の第二段に於いて予は云へり、「啻に單純なる反射運動に於いてのみ然るにあらず、複雜なる隨意運動(即ち行爲)に於いても亦之を起こすの動力となるものは感情の外になしと云ふ可らざる也」と、目的を具へて爲す作動と其の他の作動とを予は決して混同し居たるにあらず。然らば何故に目的を具へて爲す作動のみを云はずして其の他の作動を云へる、倫理道德の論に於いて着目すべきは後者にあらずして前者にあるにあらずやと問ふ者あらん、答へて曰はく、道德的行爲も一種の作動なり、而して心理學上之を研究せむ爲に予は先づ眼を作動の複雜ならぬものの方より着けたる也、そは一概に單一なる原初のものに看る所を以て高等複雜なるものを推すは非なれども、亦後者の性質を知らんには先づ前者を審にするを要す、前者に於いて看たる所は、以て後者の性質を考ふるに多少の據處となすを得、高等複雜なるものは單一なる原初のものを基礎として又はそれを要素として成り立てるものなれば也、(殊に自然論者の立塲よりすれば、高等複雜なる心作用とても是れ全く單一なる原初のものの唯だ複雜に相結合せるに過ぎずと說かざる可からず)、而して吾人の原初の作動は目

る竹内氏の「國家の意志と倫理の標準」と題する論を讀むの折を未だ得ざりしを恨む、若し之を讀み居りしならばこゝに言ひ得し所よりも恐くは猶一層多くの事を言ひ得しならん。

（明治二十九年七月發行、宗教第五十七號）

（其二）

予が論の第二段に陳べたる所に對しては、竹内氏は最も多くの言語を費されたり、實に氏が批評文の大半は此の段に於ける予が論辯の全く思想の錯誤に出でたることを示さんとするに用ゐられたり、然れども予の思想は竹内氏の指摘せんとせらるゝが如き錯誤を實際爲し居れるにあらず、予や素より心理の研究に深き所ありと云ふにはあらねど、豈に竹内氏が列擧せられたる自發運動、反射運動、想念によりて起こさるゝ運動抔と心理學者のさま〴〵に名づくるさま〴〵の運動ありて、而して此等と欲求によりて起こさるゝ運動との全く混同さるべきものにあらざる事を知らざらんや、予が論は實際其如きの混同は爲し居らず、竹内氏の言はるゝ所は承知の上にて彼の一段の文字を綴りたり、此の點に於ける氏の論によりては予

は公衆一般の幸福を來たすの行爲と各人自己の幸福を來たすの行爲との相合すべき所以を經驗上證明するを得ず、却つて實際に其の相合せざることも屢〻あり、故に其の相反する時には吾人は其の孰れに就くべきかを裁斷する能はず、何となれば孰れも等しく明瞭なる又究極なる吾人の道心の指示なれば也、シヂウヰックは之をプラクティカル、リーズンの二元と名づけたり(此の邊に於けるシヂウヰックの論の堂々として其の應に行くべき處に行いて顧みざるは讀む者をして思はず快哉を呼ばしむ The Methods of Ethics, Concluding Chapter)、此の如くシヂウヰックの論が遂に二元論に陷れるは、其の由來快樂說にてありながら個人的ならざらんと力めたれば也、氏が倫理說にその自白せる「此の根本的矛盾」を含めるは、是れ由來個人的なるべき快樂說を公衆的ならしめんと力めたるが故にあらずや、是れ予がシヂウヰックの立脚地に對する評言なり、然れども此の評言を以て竹內氏に呈せむとするにはあらず、唯他日折を得て快樂說の正當に個人的ならざるを得べきかと云ふ好問題に關して竹內氏の高論を聽かんと欲するが故に、以上の予の意見を一言し置けるなり、(予は本*誌編輯の期に迫り、急卒に筆を取つてこゝに至り、曾て哲學雜誌に載せられた

*雜誌「宗教」のことなり

方面より見たる上にては一般の行爲を規制する法則を立つる能はずとなすのみ」と云はるゝを看れば、氏は或はシヂウィック敎授等の取る如き個人的ならぬ公衆的快樂說の立塲に居らるゝには非ざるかと察せらる、是れ予の推察のみ、然れども竹内氏は「余は倫理上快樂說を以て滿足するものにあらず」と云はるゝを看れば、氏はシヂウィックよりも尙一步を快樂說の寰外へ踏み出だせるものなるか、シヂウィックは畢竟倫理上快樂說を取るものなれば也、但しは其處に竹内氏が快樂說を以て滿足せずと云はるゝは汎稱したる快樂說にはあらざるか、予は此の第一段に於いて竹内氏が如何程まで予の論に同意して何の點よりは予を離れらるゝかを審にせむと思ひて、上述の如き種々の推量を爲すを禁ずる能はざりき、予は此の點に就いては多く言ふ能はず、竹内氏の懷抱せらるゝ倫理說を審にせざれば也、但だ予は快樂說が個人的ならぬ立塲を正當に取り得るかを疑ふと言はん、シヂウィックの如きは公衆的快樂說を取りて吾人各自の行爲の正當の究極目的は公衆の幸福なりと論じたれど、其の論の結末に至りては此の目的と共に等しく正當に吾人各自の目的とし得べきは個人自己の幸福なりと說けり、而してシヂウィックの見る所にて

得たるものなりと予は考ふ、予が彼の一短篇に云へる所は固より大筋に過ぎず、故に多くの例證を擧ぐるの遑なかりき、然れども予は今にして自ら省るも彼の論の餘りに抽象概括に過ぎたる所以を發見せず、吾人は常に自然に快感のみを以て欲求の目的とし居れりと云ふ宏き大なる斷言を爲す論者の言こそ概括に過ぎたれと思惟するは非耶、然れども抽象に過ぎたり概括に過ぎたりなど云ふ總まくりの評の如きは深く予の意に介する所にあらず、請ふ竹内氏が如何なる個々の點に於いて予の論を非難せらるゝかを看ん。

予が論の第一段の主意には竹内氏は格別に異論を挿まれざるに似たり、氏が「余は到底自然的快樂說のみにては「可き」てふ要素を有する法則即ち倫理的規範を立つると能はずと信ずるものなり」と云はれ又余は倫理上快樂說を以て滿足する者にあらずと明言せらるゝは、予の大に滿足に思ふ所なり、そは此の點に於いては少くも或處までは竹内氏と共に同一行路を步み得べければ也、予は竹内氏と共に倫理上快樂說を以て滿足する者にあらず、故に彼の篇を草したる也、竹内氏が「余が自然的快樂說のみにては到底倫理の規範を立つる能はずと云ふは人を個人的、自然的

といふ中心問題に接したり、吾人の欲求が快感を得るを以て其の目的となすことあるは予の否まざる所、是れ予が「吾人は固より快樂を直接の目的として欲することなきにあらず」と云へるを以ても明ならん、予はたゞ吾人の一切の欲求が常に快感を以て其の唯一の目的となすと云ふを否める也、又通常快感を直接の目的となすと云ふ時だに眞實には唯快感のみが欲求の對境となれるにあらず、眞實欲求する所はたゞの快感にあらずして他の事柄と相結ばれる具象的狀態なり、故に快樂論者が吾人は自然に快樂をのみ欲求し居れりと云ふは粗笨の言なりと云へる、是れ予が論の趣意のつゞまる所なり。

以上予が六合雜誌に掲げたる短篇の論脈を叙したれば、次に竹內氏が之を批評せられたるものに對して更に予の論旨を明にせんと力むべし、竹內氏は予の論を評して餘りに抽象概括に過ぎて實際の事實には甚だ疎遠なるが如く思はると云はれたり、予は却つて快感の外吾人の欲求の對境となるものなしと放言する快樂論者の說こそ事實に疎遠なれと思へり、快感を欲求することあるを容すと共に吾人の欲求は快感以外のものへも向ふとありと唱ふる方、吾人の複雜なる欲求の眞相を

姑く一歩を讓りて吾人の行動の動機は感情の外にあらずと言はんも、之か言ふは快不快の感を以て行動の唯一の動機なりとすると同一ならず、前言を立し得ればとて是れを以て直に後言を立し得たりとは思ふ可からず、「情によりて動くと云ふを直に快苦の感のみによりて動くと解するは淺薄なる心理説なり」(三九頁上段)[*]、何となれば感情即快苦の感なりとは云ふ可からざれば也と論じたる、是れ第三段なり、以上第二及び第三段は專ら吾人の行動の動機の邊を論じたるものなれば、予はわざと目的と云ふ語を用うることを避けて單に動機又は動力と云へり、予の行動と云へるものは必ずしも行爲(コンダクト)といふ如き複雜なる種類のもののみには限らざれば、其處に目的と云ふ語を用うるは固より不適當の事なればなり。

今又假りに一歩を讓りて吾人が行動の動機となるものは唯快苦の感のみと云ふとせんも、然も斯く云ふを以ては未だ吾人は常に快樂を目的とし居れるものなりと云ひ又之を目的とすべき筈なりと云ふことを立するには足らず、そは吾人が行爲の動機となるものは必ずしも其の目的にあらざれば也と論じたる、是れ予が論の第四段なり、こゝに於いて予は吾人の欲求する唯一の事柄は快感の外になきか

* 即ち本書二二七、二二三、頁

根據となさんとすれば也、但し其處に予が行動と云へるは寧ろ廣義に用ゐたるものなれば、それ程に廣義に解しては感情を以て行動の唯一の動機なりとは云はざる快樂論者のあることを知れり、予は凡べての快樂論者がその如き粗笨なる説をなすとは言はず(故に竹内氏若しその如き粗笨なる説をなされずば予は謹んで氏に向つては攻撃の矢は發たざるべし)、然れども自然的快樂論者が吾人を支配する大勢力として快樂苦痛を言ひ囃すの無造作なる屢〻予輩をして吾人の一切の行動が快苦の感を以て唯一の動機となせるが如くに思はしむるものあり、故に予は先づその如き無造作なる放言に向つて一撃を加へたるなり、「此の説(自然的快樂説)を取る者は云へば〱曰ふ吾人の行動の唯一の動機は快苦の感なり」＊(六合雜誌百八十二號三八頁下段)と言ひて、云へば〱てふ語をわざと挿み置きたるは此の如き言を凡べての快樂論者が必ず口にすとは思はざりしが故なり、之を要するに感情が吾人の行動の唯一の動機にはあらずと云へる、是れ予が論の第二段の趣意なり、啻に上述の理由ありてのみ此の一段を設けたるにあらず、他の理由ありて此の一段が予の論旨に力を添ふるところある所以は後に陳ぶべし。

＊即ち本書二七一頁。

左に其の論の大筋を錄せん。

予が論の第一段は各人の自然に欲求し居れる事のみを以て根據となせる自然的快樂說が能く倫理說として立ち得るの基礎を有するかを疑ふにあり、予は此の點に於いて既に自然的快樂說の根據の破せらるべきを信ず、然れども假りに姑く吾人の自然に欲求し居れる事柄の範圍内に在りて論ずるも、尙自然的快樂說は十分の根據を有せずと予は考ふるが故に、此の趣意を開陳せんとするが第二段及び其の以下の論旨なり。

予が難ぜんとしたるは自然的快樂說なり、故に予の難ぜんとしたる論者の唱ふる如き意味にての自然說を唱へざるシヂウィック敎授等の倫理說は畢竟快樂說にてはあれど予が彼の篇に於いて專ら非難の的となせるものにはあらざる也。

吾人の自然の欲求し居れる所のものは自然的快樂論者の唱ふる如く快感の外にあらざるか否かを考究せむと欲して、予は先づ吾人が行動の動機の唯感情にのみ限らざることを論じたり、そは自然的快樂說を取る論者は動もすれば感情のみが吾人の行動の唯一の動機なるが如くに言ひ做して、其の執る快樂說を支持するの一

に世間の注意を引かんとせられたるは、予は斯學のために深く喜ぶ所也、「宗敎」誌上竹內氏の論を得たるのみならず、文學士大島義脩氏は六合雜誌第百八十五號に「欲求と快樂」と題して竹內氏及び予の論に結び附けて此の問題に關する意見を發表せられたり、而して大島氏の論旨は快樂のみが常に欲求の目的となるにあらずと云ふにありしかば(是れ予の主張せんとしたる根本論旨)竹內氏は更に大島氏の論に對しても批評をものせられ、載せて六合雜誌第百八十六號にあり(此の批評未完なり)、予は世間倫理研究に志ある學者が此の問題に就きて續々其の懷抱を發表せんことを望みて止まざる也。

予や今春病を得て久しく病蓐に在りしの故を以て、未だ十分の精神を傾けて筆硯に從事するを得ず、大島氏並びに竹內氏の論をも參考に供して予が曩に公にしたる一短篇よりも更に精細なる論文をものせむと欲するのみにて未だ之を實行する能はず、然るに今や少しく筆を執るの時と力とを得たるを以て、竹內氏の「宗敎」誌上に於ける批評に對し一應の答辯を爲し、因りて以て更に予が論旨を明にせんと欲す、予は先づ六合雜誌第百八十二號に揭げたる一篇の大趣意を明にせんがため

るべし、但だ以上の論によりても、吾人は自然に快樂を欲求し居れる故に快樂が吾人の行爲の自然の又正當の又唯一の目的なりと云ふ說の如何に粗笨なる心理說に基けるかを暴露するには餘りあらん。

（明治廿九年二月發行、六合雜誌第百八十二號）

再び快樂說に對して

（其二）

予は*六合雜誌第百八十二號に「快樂說の心理上の根據を破す」と題する一短篇を掲げ一派の倫理學者の主張する自然的快樂說を論評して、其の倫理說としての根據を破せむと欲したり、其論や六頁に過ぎざる一短篇にして、唯論旨のあらましを開陳するに止まりしが、此の一小篇と雖も尙能く此の種の倫理學上の愼嚴なる研究を誘引するの一導火ともなることあらんを竊に願ひたり、幸ひなる哉、予の學友竹內楠三氏は予が論を讀むの勞を取られしのみならず、之に對して「宗教」誌上前後二篇に跨り（第五十三號及第五十四號）十二頁を充たすの批評文を草せられて、這般問題

*即ち前掲論文。

欲するの目的は其の快感にして其の事物にあらずと、其の如き欲求の目的は事物にあり快感にあらず、快樂論者が吾人は常に快感を欲求すと云ふは、欲求の對境(目的物)の常に快感にある如くに思へるの誤謬なり、是れは欲求の性質を審にせざる古びたる心理說なるに、尙我國の學者間その如き粗笨の說を爲して喜ぶ者あるは奈何ぞや。

吾人は固より快樂を直接の目的として欲することなきにあらず、然れども其の之を欲する時だに單に快樂をのみ欲すと云ふべからず、グリーンの詳論せるが如く、たゞ快感てふものは假りに抽象したるものに過ぎず、實際吾人の欲求の對境となれるものは他のものと結合して一團を爲せる具象的狀態なり、都べて他の事柄を棄てゝ唯だ快感と云ふ一方面のみを欲すと云ふは、吾人の心作用の實相にあらざる也、花紅柳綠を見んと欲するは紅綠の色に伴へるの快感をのみ欲して其の色を欲せずと云ふ、豈能く吾人の實驗を言表せるものならんや。

直接の目的と究極の目的とを分かち而して吾人は前者として求めざるものをも後者として求むと云ひ得ざるにあらず、然れども今は此の點にまでは論じ至らざ

快感を感ずる事柄を遂行するは一なりとするも、其の行爲の目的は皆共に其の快感を感ぜんことにありと云ふ可からず、寧ろ彼れと此れとは異なれる事柄を目的として行ふことに快感を覺ゆと謂ふべし、此の故に人を敎ふるの道は最も尙き事に最も大なる快感を覺せしむるにあり、此の理旣にアリストテレスの論によりて明瞭なるべき筈なるに、二千歲の後尙倫理學者の往々これに惑へるは嘆ずべき事ならずや、若し吾人の行爲は自然に快樂を目的とせるが故に、之を目的として行ひゆくの外なきものならば、小人が小人の道を好みて之に處るは些も非なる所あらず、焉ぞ君子の道に移るの要あらん、何故に之に移るを要するか、彼れは小人の道に最大の快感を覺すれども、其の最大の快感を覺する所が小人の道なれば也、若し唯だ快感を覺することが吾人の目的ならば曷ぞ其の道の君子たると小人たるとを問はん。

吾人が一事物を欲求すと謂ふは如何なる心狀態の謂ひなるか、欲求すと云ふ時には其の事物に向つて快感を感ずるあらん、而も其の快感が欲求の向ふところには非ず、誰れか曰ふ、一事物を想ひ浮べ而して之を快く感じて之に向ひゆく時、得んと

苦なりと云ふことを立するには足らざる也、吾人が行爲の動機となるもの必ずしも其の目的にはあらず、目的と動機とを混同するは既に多くの倫理學者の詳論せる如く、心理的分析の未だ精しからざるの過ち也、人小兒の井に落ちんとするを見て之を救はんために歩を運ばす時、其の心中多少の苦感を覺せるは明なり(其の小兒の墜落せんとするを見てあな危しと感ずることなくば曷ぞ走りて之に赴かん、而して危しと感ずるの心狀態は多少の苦痛を帶べり)、其の苦痛を以て其の行爲の、動機なりとは云ふべくも、其の苦痛を(己れが感ずる苦痛を)去るを以て其の行爲の目的なりとは云ふ可からず、其目的は小兒を救ふにある也、義人は不義を爲して生きんよりは義のために死するに快感を覺ゆべし、然れども其の快感を感ぜんがために義を爲すと云はゞ、是れ豈能く義人の心を會得したるものならんや、其自ら感ずるの快感を以て其の行爲の動機とは云ふべく其の目的とは云ふ可からざる也、吾人の擇ぶ所や必ず快感を感ずる所、吾人の捨つる所や必ず苦感を感ずる所なりとするも、其の快感を取り苦感を捨つるが必ずしも行爲の目的にあらず、君子と小人との別は如何なる事柄に最も强大なる快感を覺ゆるかにありて其の最も强く

可からざる也、故に假令ひ吾人の行爲の動力は感情の外になしとするも、直に是れを以て吾人は只だ快苦の感にのみ動かさるとは云ふ可からず、情が吾人の行爲の主動力なることは否むを要せず、而も情即ち快苦の感にはあらざる也。

エール大學のラッド教授は快苦是れ即ち感情(Feeling)なりと云ふ說を難じて曰はく、快と苦とは相反せるものとして感ぜらる、然るに快苦を共に感情と名づくるは如何、若しこれに共通の相なくば同一名稱を以て呼ぶべき理由なし、而して若しその共通相を有するもの他にもあらば、是れも亦感情と名づくるに妨なし(其の有無は單に事實上の問題なり)、故に快苦を差別の相(即ち反對のもの)とすれば快苦即感情にあらず、快苦を相反するものと見て而して快苦即感情(快苦が感情の感情たる所)なりと云ふは、豈自家撞着にあらざらんやと云々、此の論快苦と感情とを同一視する論者の一考を要すべきもの也。

今更に一歩を讓りて、吾人が行爲の動機となるものは唯だ快苦の感のみと云ふも可なり(又こゝには快苦の感に種類の別あることを容すも可なり)、然れども未だ是れを以ては吾人は常に快樂を目的とし居れる者なりと云ひ又之を目的とすべき

弱の差等あるのみと云ふ說を以て吾人の心狀態を如實に言表せるものと見る能はず、吾人が驚ける時、悲める時、喜べる時、恨める時、失望せる時、忿怒に燃ゆる時、それら心狀態の感情たるの邊に於いては種類の別なしと思ふ能はず、それらの心狀態の感情の邊は一が他よりも多く快なる又は多く不快なるの點に於いて相異なるのみと思ふ能はず、その如き種別なき感情は唯だ偏見を持して事實を正視せざる心理學者若しは倫理學者の言語に存するのみ、感情の感情たる所は想念上の語に移して斯樣々々に相異れりとは言ひ難きも而も各人の感じ得るものたるにあり、感情には固より快なるあり又不快なるあり、然れども快と感じ又不快と感ずることが感情の全躰にあらざる也、寧ろ快不快は感情に存するの區別なり、若し感情即快不快ならば一感情を快不快なりと云ふは赤を赤、白を白と云ふが如し、赤白は此の紙と彼の紙とに存するの差別なる如く、快不快は寧ろ感情に存するの又はそれに結ばれるの差別なりと云ふべし、予輩は今感情の快ならず又苦ならざる(所謂中性の)ものあるか否かを論せず、假りに吾人の感情と云ふべきものは或は快なるか或は不快なるかに限れりとするも、快なり不快なるを以て感情そのものとは謂ふ

りて動くと解するは淺薄なる心理說なり、此の如き心理上の大誤謬は一切の感情を快苦の感以外になきものと思へるに坐す、或心理學者(スピノザの顰に傚へる者)は曰ふ、都べての情緖は快苦の感と想念との結合せるもの也、快感又苦感に種類の別なし、但だこれ有あるはそれが種々の想念と相結ばれゝば也、而して感情の感情たるところは唯だ快苦の感にのみ存すと、イを以て快苦の感とすれば、彼等はイロ、イハ、イニ、等を以て一切の情緖となす、而してロハニ等は想念にして感情の邊は唯だイなりとす、故に感情の感情たるところには唯だ快苦の强弱の差等のみありて一切の種別はなきことゝなる、感情(即ち彼等の說に從へば快苦)に高下と云ふ如き別あるは唯だ想念の然らしむる所、即ち感情そのものゝ高下にあらずして想念の高下なり、是に於いてか想念に於ける高下の價値は何によりて來たるかと問はざる可からず、感情を重ずる論者は寧ろそれら價値の區別を以て感情の附與する所と云ふべき筈ならずや、然るに上述の說に從へば感情そのものには種類の區別なき也、(故に高下と云ふ如き價値の區別を唯だ快苦の分量の多寡に歸し去らんとする倫理學者ある也)、予輩は斯くの如く感情そのものには種類の別なく唯だ快苦の强

情のみ、種々の想念は皆全く無力なりと云ふべき理由何處にある、實際吾人を動かすものはたゞの感情にあらず他の心作用と相結べる感情なり、吾人の行爲を催起するものイロなる時、姑く研究上の必要としてイを抽象するは可、又その抽象せるものを主要の動力と見るは可なれども、動力は一切の場合に於いてこれにのみ限ると云ふべき理由を見ざる也、吾人が音を聞いて起てる時、唯だ其音に伴へる感情のみが吾人の行爲を起こすに力ありて音と云ふ感覺は毫も之に與らずと云ふべき理由なし、啻に單純なる反射運動に於いてのみ然るにあらず、複雜なる隨意運動(即ち行爲)に於いても亦之を起こすの動力となるものは感情の外になしと云ふ可からざるなり。

今姑く一歩を讓りて行爲の動機は感情の外にあらずとせん(心狀態の presentative side と affective side とを分かち前者は行爲の動力となるものに非ずとせん)、或學者の言へる如く知は舵たるを得れども船を行るの風は情なりとせん、然れども吾人が唯だ情によりて行動すと云ふことは直に以て吾人の唯だ苦樂の感に動かさるゝ者なることを立するには足らず、情によりて動くと云ふを直に快苦の感のみによ

に異なるべきかを爰には倘ほ細しくは論せざるべし、予輩の特に言はんと欲するは、假りに姑く吾人の自然に欲求し居れる事柄の範圍内に止まりて論ずるも、倘ほ快樂說は人心の動機と行相とを如實に捉へたるものと謂はれざること是れ也。

上來の說明によりて知らるゝ如く、予輩のこゝに謂ふ快樂說は快樂を以て吾人の行爲の唯一正當の目的と見做す倫理說なり、此の說を取る者はしば〳〵曰ふ、吾人の行動の唯一の動機は快苦の感なりと、然れどもこれは心理を考ふることの未だ太だ精しからざるもの也、吾人の云爲は或想念によりて催起さるゝことあり、所謂強迫觀念の如き吾人の作動を左右する效力の著きもの也、感覺も亦吾人の作動を起こすの原因となることあり、強き響を聞くや吾人は思はず飛び起つ、この故に或心理學者は一切の感覺皆多少の衝動性(運動を起こすの性)を有すとさへ曰ふ、予輩は斯く吾人の云爲が想念又は感覺によりて催起さるゝことありと云ふ時、其の想念又感覺に感情の伴へることを忘れたるにあらず、但だ吾人の云爲を起こすの動力は獨り其の感情の邊にのみありて感覺又想念は毫もこれに與らずと云ふの心理上根據なきことを言表せる也、吾人の行爲を喚起するに與りて力あるは獨り感

らば、上陳の說に從うて吾人は自然に社會多數人の快樂を來たさんと力むべし、即ち自然に善事を行ふべし、社會多數人の快樂の何處にあるかを知らば必ず之を探んで過まることなかるべし、若し又必ずしも自然に社會多人數の快樂を欲求し居れるにあらず(却て實際には欲求せざることあるに拘らず)當に之を欲求すべきなりと云はゞ、是れ既に心理の自然的作用を根據となせる自然說(即ち吾人は自然に快樂を欲求し居れる者なるが故に快樂を得ることが吾人の行爲の正當の目的なりと云ふ倫理說)の立塲を離れたる也、若し尙ほも此の說を以て心理の自然的作用に根據せるものと謂ふべくは、唯吾人は社會多數人の快樂を當に來たすべきものと自然に思ふと云ふことの外に自然と云ふ語を用ゐるの理由はあらざるべし、其の如き意味にて自然にと云はゞ、これは彼の所謂自然的快樂說に取りては何の効用も無きこととなるべし、予輩は此の自然的快樂說(即ち吾人は自然に快樂を欲求し居れる故に快樂が吾人の行爲の正當の又究極の目的なりと云ふ說)が果して能く倫理上の標準を與ふるか否か、唯だ吾人の自然の欲求を語るのみにて克く道德の規律を發見し得べきか否か、所謂 Ethical Hedonism は所謂 Psychological Hedonism と當に如何

快樂說を主張する學者にして其の根據を心理の自然の作用に置く者は曰はく、吾人は自然に快樂を求め苦痛を避く、前者は成るべく大ならんを欲し、後者は成るべく小ならんを欲す、而して吾人の行爲の根本的動力は此の欲求に外ならず吾人の行爲は幾多の欲求の相爭へるの結果なり、最も強き欲求は必ず他を壓倒せん、而して吾人の行動は常に其の最強の欲求に從はんと、若し此の論者の言の如く、吾人は自然に小なる快樂よりも大なる快樂を欲求し而して必ず最強の欲求に從うて行ふ者ならば、大なる快樂と知りて之を取らざるを莫かるべく、大なる苦痛と知りて之を避けざるを莫かるべし、而して彼れ論者の唱ふる快樂說に從へば、大なる快樂を取る是れ善事、大なる苦痛を擇ぶ是れ惡事なれば、何人も自然に善に就きて惡を避け、善を行うて不德に遠ざかるべき筈なり、若し選擇に誤謬ありと云はゞ、そは唯だ知識の缺乏を意味せるに過ぎざらん、知ることの少なきを不德と名づくるに過ぎざらん、若し又善行は自己一人の快樂を求むるの謂ひにあらずして社會多數人の快樂を來たすの謂ひなりとせば、爰に問ふべきは、吾人各自が其の社會多數人の快樂を自然に最も強く欲求し居れるか否か也、若し自然に最も強く之を欲求し居

深大なる苦感を覺ゆるあらん、仁者若し好まずして仁を施さば眞に仁者にあらず、德を好むは色を好むに優るを要す、而も之を好めるに於いては一なり、人或は好まずして勞役に服すと云ふ、而も若し其のこれに服する事が選擇の自由を存せるの行爲ならば、他の事を執るに比して其の勞役に服することに最も少なき苦感を覺えたるならん、水の流るゝや障礙の少なき處にゆく、吾人が進退行動の跡を觀れば、其の就けるは快感(又は最少の苦感)を覺したるの處、其の去れるや苦感(又は最少の快感)を覺したるの處なりと謂ふを得べし、而も吾人は必ずしも但だ快苦の感に動かさるゝにあらず、又快樂を求め苦痛を避くるを以て行爲の唯一の又は究極の目的となせるにあらざる也、吾人の一事を擇べるやそれに快感を感じ他事を捨つるやそれに不快感を感ぜりと云ふは可、而も必ず其快を獲、其の不快を避けんがために(即ちそれを目的として)選擇取捨せりと云ふは不可なり、是れ決して人情の實相に行動の眞機を穿てるものにあらず、眞に克く吾人が性情の動機と行相とを分析せずして、唯だ漫然吾人は快樂を感ずることの外に目的を有せず又有すべからずと言ふ、是れ快樂說の誤謬なり、尙少しく其の誤謬なる所以を明にせんか。

と信ずる者に取りて其の理論上の思想が豈全く其の行爲に對して無効なるもののみなりと云ふべけんや。ヂョン、スチュアート、ミル氏の如きは其の功利說上の所信に其が生活の意義と趣味とを發見したりしなり。（東華第一號）

快樂說の心理上の根據を破す

自然は人類を二主の支配下に置けり二主とは快樂と苦痛との謂ひ也とベンザムの曰へるは、苦樂が吾人の行爲を左右するの勢力を極言せるもの也、而して此の言や一見恰も人生の事相を穿てるものなるが如く、これをのみ看て人間を唯だ苦樂に驅らるゝ奴隷なるが如くに描寫する倫理學者も少なからず、吾人も快樂苦痛の奴隷と見做す、必ずしも非ならず、但だ須らくその苦樂に驅らると謂ふの意義を明にすべし。

吾人は苦を避けて樂に就く、守錢奴が貪婪飽くなき、君子が曲肱の樂を改めざる、何れか苦樂の感に動かされざる者ならん、義人は義を棄てゝ生を得るを以て、義を踏んで死に就くよりも堪へ難しとなす、其の之を堪へ難しとする心には之に對して

しとするも、其の理論が其の趣意を異にせるものならば其實行も異ならざるべからず、其の特別の實行を來たせるは其の特別の理論なり、且それに伴ふ感情がその理論の異なるに從うて異なる所あり。倫理學上の理論が如何なる又如何程の感情によりて伴はるべきかは人によりて一樣ならざるべし、故に或は其の理論が其の實行に對しては全く無益なるが如く見ゆるものも多くある也。然れども廣く人類社會の成り立ちを研究して倫理學上竟に何事を以て善と名づくべく惡と名づくべきかを看取せるものが或感情を以て世の理論上の思想に加へ來たらんは決してあるまじき事にあらず。若し唱道者の人物より其の理論を離して唯これを抽象的のものと見ば、其の理論は誠に一塊の死物たるべし。法は人によりて重しとはこれを謂ふなり。

假令一見甚しく抽象的なる理論と思はるるものも、之れを念ずることと深く之れを考ふること久しく其を眞理とするの思ひを我が心に刻むこと屢〻なれば、おのづから之れに種々なる具象的感想を纏ひ來たりて其の理論は遂に行爲の一動力となるに至ることあるべし。理論上功利說を取りて社會一般の幸福を以て道德の標準

道を知ることの足らざるよりも、寧ろ爲さんと欲すれば爲すを得るなれど唯これを爲さゞることが是れ最も理論と實際とを相離れしむる原因なり。此の故に理論は如何に全きも之れを以て實際に益する所なきものとする決論は遂に吾人の免れ得ざる所なるが如し。惟ふに理論は必ずしも實行に益せずと云ふは何人も承認する所なるべけれど、全く益する所なしと云ふは事實を得たるの言にあらず。理論が一種の感情に結ばり來たる時には其結果實に侮るべからざるものあり。人間の歷史に於ける回天動地の事業は所謂實際家の手に出でずして寧ろ屢〻理論家によりて惹起せらる。理論家が實際家となれる所是れ最も人心を壯にする事件の出で來たる所なり。假令衆に先んじて理論を唱道したる者は之れを行ふに至らざるも、其理論は早晩他の人の手を假りて社會の事實となり來たる。爰には吾人が行爲の動機となるものを心理上分析することをせずと雖も、理論上の思想が或感情に結ばり來るときには其が吾人の實行に影響することの大なるは疑ふべからざる所なるべし。斯る場合にも實行に益あるは理論にあらずそれに伴ふ感情にありと云はんは唯是れ言を弄するのみ、感情なくば實行を催起するの力な

ありとのみ思ふべからず、寧ろ一事物の完全なる理論は其事物を成り立たしむる一切の關係を明かにし其の出來する一切の歷程を審にせるものたるべし。例へば今こゝに筆を動かして文字を書する動作の理論は其の動作の爲さるゝ所以を悉く明瞭にして始めて全きを得たりと云はるべし。ツィルハウゼンが嬉笑の正しき定義を下したる者は依りて以て嬉笑を起こし得べしと云へるも全く理なきことにはあらず。具象的事實より遠ざからずして却りて最も具象的なるものの實相を明らめたるが是れ理論の極めて優れたるものならずや。若しヘーゲル學派の語を假りて云はゞ、理を明かにするは抽象的通性を揭ぐるにあらずして具象的通性を看取するの謂ひなり。斯かる段階に進める理論の實際に應用され得べきものたるは更に言を重ねずして明白なるべし。

然れども斯くの如き完全なる理論を得たる上にても、尙そを實行するの動機は何處より來るべき。道德上理論が實際に益無きは、啻に其の理論の全からざるが故にあらずして、寧ろ其の知れる所を實行するの動機を缺けばなり。倫理上何物が善と謂はれ正と名づけらるゝかを知ることの足らざるよりも、又そを爲す所以の

竟無知なるが故にして、人若し善の何たることを知らば之を行はざることあらずと考へたり。獨りソークラテースのみならず、支那に在りては儒者輩も亦同樣の說を爲し、殊に王陽明の如きは最も明かに知行の一致を唱へたり。惟ふに理論を以て實際に無效なりと考ふる人も必ずしも全く智識を以て實行を來たすの力なしとなすにあらず、唯其謂ふ知識が理論の境界に止まれるものを無力となすならん。又知は必ず行を來たすと唱ふる人も如何なる段階の知識にも其の如き能力ありと考ふるにはあらざらん、故に知りて爲さゞるは未だ眞に知らざるなりと云ふ其の眞に、知るとは如何なる知識を指して謂ふなるか。

先づ予輩をして問はしめよ、理論とは何を謂ふぞと。之れを以て實際に無用なるものと爲すはそを唯抽象的知識と解するが故にあらずや。若し事物の唯大躰の相を抽象して考ふるに止まり其の成立つ所以の凡べての事情を審にするに及ばざるものを指して理論と云はば、實際家が之れを輕じて事に益なきものとするはいはれ無きことにあらず。然れどもその如き抽象的知識は理論としても未だ其の全きを得ざるものと謂ふべく、學術の目的は唯かゝる抽象的知識を形つくるに

れにつきて先づ吾人の眼前に迫り來る一事實は、巧に道德を論ずるものが必ずしも之れを行ふものにあらざること是れなり。倫理の學の一端をだに窺ひしことなき人にして其の德行は學者をして赧然たらしむる者尠なからず。理論上その說を異にする者必ずしも其の實行に於いて優劣あるにあらず。最も明瞭に又最も大膽に利己主義の道德論を主張し自己の快樂を以て人間行爲の最大動機又目的となしたるヘルエシッスはやさしきに過ぐるほどに善心に富み其の得たる財產を惜む所なく公共の利益の爲に擲ちたり。慈悲心を以て德行の唯一の根元となし利己心を以て諸惡の淵源となしたるショペンハウエルは(固より公共の事業の爲には時々義捐金を投ずることを惜まざりしかど)格別に慈悲心に富めりしと云ふにもあらず、却つて損得の筭用には拔目なかりし人なり。倫理上の理論とそを唱ふる者の人物とが相關せざるが如きのみならず、全躰道德上には理論は毫も人を敎化する實際の効能なきが如く思はるゝにより、倫理學は唯是れ窮理心の上に吾人を益する所あるに過ぎずと考ふる人數多あり。

然れども又ソークラテースの如きは知識を以て道德の根本となし、不德なるは畢

まるとするも、尙その如き穿鑿が如何樣にか應用されて人生を益する所あらんをば否むべからず。他の學理的攷究が其直接の目的は所謂實利に存せざるも、尙人生に實用さるゝ所ある如くに、倫理學も亦しかせらる可からざるの理由なし。寧ろ今日に至るまでに既に燦然たる結果を來たし得たる自然科學の嚴密なる研究法を用ゐて倫理的現象をも考へなば遂に確實なる道德上の理法を發見するを得べく、而して其の理法に從うて社會の事を處理せば、物理的科學の應用に於けるが如く亦偉功を奏し得べしと考ふるが、是れ倫理學を自然科學の方法に從うて研究せむと欲する人々の所懷なるべし。

爰には純然たる物理的現象の範圍に於ける自然科學と倫理學とは其の學相に於いて大に相異なる所なきか否かを論せざるべし。そは兎まれ角まれ、上述せる如き意味にて倫理學に實用のあらんことを否む者はなかるべし。されど尙他の邊よりして倫理學の實用を疑ふ者は甚だ多し。他の邊よりしてとは道德に於ける理論と實際との關係を考へて前者は毫も後者に益する所なしとするを謂ふ。殊に道德上に於ける此の理論と實際との關係は頗る考慮を要すべき問題なり。是

も畢竟するに人間の利益と云ふことの圍外に在るものならずと云ふは必ずしも不可ならず、唯謂ふところ利益を以て純然たる窮理心の興味及其の外一切吾人の興味を覺ゆる事柄を網羅するものと爲すを要す。他の事柄に於いてのみ吾人を利するものをば名づけて實利と云ひ而して窮理心の滿足そのものによりて覺ゆる興味を其の中に加へざるは、是れたゞ利益と云ふことを見るの陋なるが故のみ。吾人の窮理心の上より見れば、狹き意味に云ふ實用に遠きが如く思はるゝ研究と雖も、亦是れ人生の一種の必要を充たすものと謂ひつべし。殊に倫理學の如き吾人に最も親密なる事件を研究する學科が深厚なる興味を以て迎へらるべきは言を待たざるべし。假りに倫理學は吾人の追求すべき理想を吾人に敎ふる者にあらず、吾が生活上實際の改善を爲すの效力を有し又そを爲すの目的を有するものにあらずとするも、窮理的興味の上より言へば一種の有用なる學科たること何人もこれを疑はざらん。啻に然るのみならず、假りに或學者の言に從うて倫理學は唯だ實際吾人の行爲する所に就いて如何なる種々の動機が種々の人々を動かすか、實際奈何なる事の褒貶され是非さるゝか、其の現實ある所の事相を穿鑿するに止

するを須ゐずして明かなるべし。然れども又實際自然科學の進步し來たりたる形迹を考ふれば、ベーコンの思惟せしが如く偏へに其が實用を目的として而して此の心を以て學理上の發見を誘起したるにはあらず。固より學術家をして其が研究を進ましめたる動機は一二にして足らざれば、中には直接に其實際上の利用を眼中に置けるもありしならんと雖も、學術上の發明は皆かゝる動機を以て成されたりとは云ふべからず、却つて自然界の大秘密に探り入れる學理上の大發見は寧ろ其の發見そのものに無上の興味を覺ゆる學術家の純然たる研究心に起因せりと云ふかた實情を得たるものなるべし。かゝる發見は後にはおのづから人事の實際に應用せられて厚生利用の道に補益する所はあるならん、然れどもそを以て元來其の如き目的を意識して成されたるものとするは學術の歷史の示す所と相合はず、學術家が自然界の祕密を探ぐるや、其の窮理心の滿足そのものが彼に取りての無上の報酬なり、又彼れの發見を傳へ聞くものも亦同じく之によりて高尙なる知識的滿足を覺ゆるを得。かゝる窮理心の興味そのものが埋沒すべからざる人性の一方面にして文化の進步と共に增進し行くものたるなり。學理的研究

て未だ曾て知了せしこともなき道德的理想を建設することに指を染むるも倫理學者としての職分を越えたるものと云ふ可からず、倫理學研究の範圍外に出でたるものと云ふべからず。但し學の範圍に處る間は建設する所の理想も概ね大躰の觀念に止まらざる可からず。具躰的理想を描いて個々の場合に各自の行爲を適當に指導するは學の事と謂はんよりは寧ろ術の事といふべきならん。

（明治廿八年十二月十四日、哲學會講演。明治廿九年一月發行、哲學會雜誌第百七號）

倫理研究と其の實用

ベーコンは學術研究の目的を以て人間實際上の利益を來たすにありとなし、而して此の目的を達せんには吾人は先づ須らく虛心平氣にして自然界の法則を探求せざるべからず、自然に從ふによりて始めて能く之れを利用するを得べしと考へたり、此のベーコンの思想は是れ即ち近世の物質的進步を來たしたる大根元及び大動力にして、彼れの揭げたる希望は其の後の自然科學の進步と之が實際上の驚くべき應用とによりて如何に成就せられ又何成就せられつゝあるかは今茲に贅

其の建設したる理想を證明すべきか。今姑らく哲學的悟了を外にして云へば、道德的理想の證明さるゝか否かは實際その理想に從うて生活して果して滿足を覺するか否かによれりと云ふべし、恰も臆説の全きか否かが實際それに從うて滿足に事實を說明し得るか否かによりて知らるゝが如し。科學上の法則がますゝゝ多くの事實によりて證明せらるゝほど其の確實の度を增す如くに、道德的理想の證明も亦生活上の實驗を重ぬるほど確かなるものとなる也。吾人の知識の進步するに從ひ云ばゝゝ科學上の觀念を改造するを要する如くに、吾人が精神的生活物としてますゝゝ生長するに從ひ生活せんための臆說とも云ふべき道德的理想を改造するを要する也。又科學上の法則を絕對に確實なるものと見んには經驗以外に純理哲學上の一飛躍を爲すことを要する如くに、吾人の道德的理想を絕對に確實なるものと認めんにも亦純理哲學上の一飛躍を要する也(經驗の範圍に止まりて蓋然(プロバブル)の知識に滿足するの外なかるべきか、將た純理哲學的境界に踏み入りて絕對に遍通なる知識に到達すべきかはこゝには論ぜざるべし)。右陳ぶる理由あるが故に、吾人の未だ實行せざるのみならず實行すべきものとし

天才と名づくるも不可なからん。天才は美術界にのみ存すと思ふべからず。道德的理想を建設するは一種の(道德界に於ける)天才の所爲なりと云ふも決して理なきことにあらず。然れども其の天才の所爲なるの故を以て之を學に屬することにあらずと云はんは非なり、そは上に陳ぶる如く科學者が自然の法則を發見するにも亦天才を要すと云ふを得れば也。倫理學者が東西古今の道德的事實を考へ其の事實を手づきとして今迄存在せしものよりも更に完全なる理想を念ひ設くるは科學者が法則の觀念を想ひ設くると相似たり。科學者の觀察する個々の事實が法則の觀念を誘起するの刺激となるに於いて用ある如くに、倫理學者の歷史的硏究又心理的硏究によりて發見する事實も亦道德的理想の建設を誘起するの刺激となる也。後者に於いて吾人の主觀が經驗上の事柄に先んずる所、之に附加する所あらば、前者に於いても亦これ有り。

科學者はその觀念を以て、其の臆說を以て、經驗上の事柄に先んずる所あれども、又更に經驗上の事實に照らして其の臆說を證明するを得。事實を以て證明せざる限りは臆說は未だ學理上信憑すべきものとなすに足らず。倫理學者は何を以て

れば自ら造り出だすを要せず、客觀に存在するものの其の儘を看取すれば足れるが如し。然るに道德的理想を建設するは事實以外に思ひ設くる所、附加する所あらざる可からず。考索の方法一見彼れと此れとかく相異なるが如きも其の實然らず。科學者が自然の法則を發見するは唯だ客觀に存在するものを受け容るゝのみにて毫も自ら能動的に附加する所なしと思ふは誤れり。科學者が一法則を發見するには先づ自ら試に一觀念を造りて之を事實に當てはめて見ざるべからず。臆說を立つるとは此の謂ひなり。法則を發見するに於いて要とする所は唯だ個々の事柄を多く經驗するにあらず、寧ろ其の經驗を統一する觀念を想ひ浮ぶるにあり。其如き觀念は研究者が唯だ受身となりて受け容るゝにあらず、自ら構設するを要する也。林檎の落つるを見るは吾人の常になせる所なれど、引力の法則を想ひ浮ぶるにはニウトンを須たざる可からず。法則を發見するには唯だ個々の事實、見聞するのみならず先づ觀念を構へ之を以て事實を探りゆくを要す。故に科學者には記實の精確なることを要するのみならず一種の想像力をも必要とする也。能く個々の經驗上の事柄を統一する觀念を構成するは之を一種の

或は曰く、若し倫理學の攷究すべき道德の法則又は標準は吾人の皆實際必ず守り行へるにもあらず又た假ひ實際守り行はざるまでも守り行ふべきものとして吾人の皆現實承認し居れるにもあらざる法則又は標準ならば、倫理學は事實を攷究する學科にあらず、事實上無き所の標準又は理想を造るものなれば、正當の意味にては學(Science)にあらず寧ろ術(Art)と謂ふべしと。此の意見に從へば學は事實上存するものを發見し術は未現のものを造り出だすとなせるならん。作詩の如きは即ち術なり。學と術とを斯くの如くに分かちて吾人の未だ念ひ浮べしことなき理想を建設する方面に於いての倫理學を實は學にあらず術なりと云ふも敢て不可なるにはあらず。然れども吾人の道德的理想を建設すると科學者が自然の法則を發見するとは一見其の相異なるが如くには眞實相異なれるにあらず。科學者が自然の法則を發見するを學の事(Scientific Activity)と云ふべくは、道德的理想を建設するをも亦倫理の學に屬する事(即ち倫理學者として爲し得る事)と見て敢て妨なかるべし。

科學者は多くの個々の事實を考査して其の中に實際行はるゝ法則を發見するな

容れ得べきの點なり。例へば社會の利益を以て善惡の標準となす者あるも、又現に之を承認せざる者もあり。或は之を承認せざるは少數の例外に止まりて社會の大勢にあらずと云はんも、又現にその社會の大勢なることを否む者あり。又假ひ社會の多數が一致すればとてそれが必ずしも正當の標準と見らるべきにあらず、少數の識見の方遙に勝れることあり。今爰には道德の標準の事實上萬人に一致されるものありて倫理學は唯だ其の事實を發見するに止まる者なるか、將たその如き遍通の標準とてはなく唯だ多少の人々の一致する幾多の標準あるのみにて倫理上普遍の一致は期すべからずとすべきか、將た吾人は未だ現實道德の標準に於いて皆一致せるにあらざるも是れ唯だ吾人の見る所の未だ至らざるが故にして眞實は吾人の一致すべきものあるべき筈なりと考ふべきか、予輩はこゝには之を裁斷せざるべし。但だ若し倫理學は吾人の皆現實從うて行へるにもあらず又從うて善惡を判別せるにもあらざれど吾人の當に皆從うて善惡を判別すべき又從うて行ふべき標準を攷究するものなりとせば、其の學科の性質は如何になりゆくかと云ふ事を論せん。

にして、未だ吾人の皆その判別に從うて行へることを立言せるにはあらず。其の標準に從うて善と判しながら之を行はざることもあるべし、又善と思ひて行ひたることも知見の不十分なりしが爲に却つて社會の利益を害ふこともあるべし。然れども社會の利益は(吾人の之を害ふことあるに拘らず)吾人の皆當に其の增進せんことを計るべきものならば、是れ吾人の行爲の規範(Norm)を立てたる也。而して若し倫理學はその如き規範を立つるものならば、斯學は規範學(Normative Science)にして此の點に於いて倫理學は物躰の自然に隨順して苟くも違背することなき法則を發見する物理學等の自然科學と異なれり。又倫理學の掲ぐる其の如き規範は吾人の實踐すべきものなれば(規範を掲ぐると云ふことは之を吾人の實踐すべきものとして掲ぐるの意味なれば)其の意味を以て倫理學を實踐學(Practical Science)と云ふも不可なし。一言に云へは倫理學に於いて攷究する法則は規範的法則なり。

右は吾人が善惡の判別をなす上に於いて誰れ彼れの差別なく皆均しく隨順せる標準ありとしての論なるが、果してその如く吾人の皆一致せる標準あるかは疑を

なり之を妨害する行爲は惡なりと云はゞ、是れ既に善惡の標準を立てたるなり。敢て問ふ、其の如き吾人の或は從はざることあるに拘らず應に從ふべき標準は但だ歴史的研究又心理的研究の範圍に止まりて能く立し得べきものなりやと。或は曰はん吾人の皆自然に從へる道德的判別の標準ありて存す、例へば吾人は皆自然に社會の利益と云ふことに從うて善惡を判別し居れるにあらずや、曾て之に從うて善惡を判別したりしのみならず今も現に皆之に從へり又今後も皆之に從うて判別するならん、其の如き標準は實際自然に吾人の爲す判別に存在し居れるものなるが故に唯だ歴史上の事實の穿鑿又は心理學上の研究を以て能く發見し得らるべきものなり、敢て其の他の研究に頼るを要せず、恰も物理學にて物理の法則を發見するが如く倫理學は事實に存する道德的法則を發見するものにして自然科學の一種たるに外ならずと。爰には社會の利益と云ふ事の何の意味なるか、又當に之を以て善惡の標準となすべきか否かを論せざるべし。假りに吾人は皆自然にその如き標準に從うて道德的判別を爲し來たり又現に爲し居り又今後も爲すべしとせんに、こは唯だ吾人が知識上の判別に於いて皆一致せりと云ふのみ

る法則にして、過てる判別を爲せる時にも正しき判別を爲せる時にも曾て其の法則に違背することなければ也。甲乙二人同一事件に關して道德的判別を異にせる時に心理上の法則を以ては其の間に是非の區別を立つべからず、何れも倖しく心理の法則に從へるものなれば也。又曾て斯く〳〵の事の善しとせらしの故を以て必ずしも之を善惡の標準となすべきにあらず、蓋し曾て善しとせられし事の過れること無きを保す可からざれば也。故に歷史上の事實は直に以て善惡の標準となすに足らず。然らば歷史的硏究の外に又心理學硏究の外に善惡正邪の標準を硏究するものあるを要するにあらずや。

或は曰はん、善惡の標準は一定せるものにあらず、社會によりて異なれりと。然れども其の如く云ふ者も同一社會に於いては自から善惡の區別の定まれるありと考ふるならん、何事も均しく善均しく惡なりとは思はざらん。然らば其の社會に於いては或行爲を善とし或行爲を惡とする所以の據處なかるべからず、而して均しく人類の社會を結べる處には均しく其の如き據處ありと考ふるを得べし。例へば如何なる社會にても其の社會の利益又は幸福又は進步を助成する行爲は善

若しは其の一部の應用に外ならざる也。

斯くの如くなるが故に、倫理學は正當には一部は歴史的研究又一部は心理學上の研究に分かれ去るべきもの也と考ふる學者もあり。斯く見れば社會史及び心理學の外に殊に倫理學と名づくべき研究の範圍は無きこととなる也。但だ彼れと此れとの幾分を假りに寄せ集めて倫理學と稱するに過ぎざらん。其の如きものを倫理學と稱するも唯だ名稱上の事と見れば必ずしも不可なるにはあらざれど、吾人の行爲の善惡(又は道德的意識)に就いては尙攷究すべき他の問題の存するにはあらざるか、而して其の問題の研究を倫理學と名づけずば何と名づくべきぞ。他の問題とは何ぞや。曰はく善惡正邪の判別の標準是れ也。歴史上の事實を觀れば同時に同一社會にありて同一事に關して人によりて道德的判別を異にすることあり。何れの判別を是とすべき。若し善惡の標準てふもの微かりせば如何なる判別も均しく是均しく非ならん、寧ろ是とも非とも判かつ可からざらん。又たとへ心理上の法則を提げ來たるも、之を以ては判別の是非を判かつ可からざらん。そは一種の自然科學としての心理學に於いて看取する法則は自然に吾人の從へ

べきものなるか。

第一の解を取れば、倫理研究は、東西の社會の歴史に徴して、斯かる時に彼處には斯かる事を善とし、此の時に此處には此の事を善としたりと、其の異同を列べ其の變遷を叙すれば足るべし。約言すれば倫理の研究は社會歴史の一部分たるに外ならざるべし。若し然りとせば倫理學が特別に一科の學を爲すべきものなるかは頗る疑はしきことゝなる也。

然れども倫理學を講ずる者は通常唯だ之を歴史上の個々の事柄を叙するに止まるものと見ず、歴史上如何なる事柄の善又は惡とせられしかを見んとするにも、啻に云か〳〵の事柄が某の社會に善又は惡と認められたりと知るのみならず、其の何故に其の社會には斯く認められ他の社會には斯く認められざりしかを究めんとするなるべし。而して之を究めんには遂に善惡正邪等の判別の變遷異同を吾人の心理的作用及び其の法則の上より見ることを要すべし、即ち歴史上の事實として現れたる道德的判別に心理的説明を與へんとするなるべし。此の方面に於いては倫理學は實は唯だ心の自然の作用と其の法則とを研究する心理學の一部

此等の道德的判別を行爲に結びて攷究するもの也と云ふを得べし。(攷究の趣くところ遂に純理哲學の範圍に入るを要するやも知る可からずと雖も、倫理學研究の目的とする所は純理哲學的本躰を意味する如きの善を明らむるにあらず、善の何なるを究むるにもその謂ふ所は吾人の行爲に於けるの善なり、即ち善と云ふも正と云ふも皆人倫に於けるものとして見る也)。

右陳ぶる如き倫理學の定義は今こゝに予輩の重きを置いて論せむとする所にあらず、上述の如く倫理學を解して吾人の行爲を善、正、義務等の觀念に結びて攷究するの學と見たる上に更に大に斯學研究の性質に就いて論ずべきものあるに注意せむと欲す。

言論を簡便ならしめんために假りに倫理學にて研究すべき事柄を指示するに主として善といふ語を用ゐん。倫理學に於いて吾人の行爲の善惡を攷究すと云ふにも之を二樣に解するを得、一には之を解して吾人は如何なる行爲を善又は惡と見來たりたるかと問ふの意ともすべく、又一には吾人は當に如何なる行爲を善又は惡とすべき筈なるかと問ふの意ともすべし。倫理學の研究は何れの意に解す

倫理研究の性質

倫理學者の倫理學に定義を下だすや、或は曰はく斯學は善の何なるかを究むるの學なりと、或は曰はく正の何なるかを究明するの學なりと、或は曰はく義務を攷究するの學なりと。人の倫理學を研究せむとするに當たり先づ其の學の大躰の範圍を定めんには、豫め之を善の何たる又は正の何たる又は義務の何たるを究むるものと限るを要せず、寧ろ此等の道德的觀念又事件は總べて其の學研究の範圍内に入るべきものと見て可なり。故に大らかに倫理學に定義を下だして吾人の道德的意識を究明するの學なりと云ふも不可なかるべし。若し道德的とは何を謂ふぞと問ふを要しなば、先づ研究の當初には之を解して凡そ善、正、義務等の觀念を以て表示せらるゝものなりと云うて足りなん。若し又道德的事件を專らその吾人の働きたるの方面より見れば、倫理學を釋して吾人の行爲の學なりと云ふも可なり。而も其行爲を研究するにも專らそれが善惡正邪等の判別に關するの邊よりして見るなれば、倫理學は行爲を此等の道德的判別に結びて攷究するもの又は

而して若し此倫理攷究の結果を實踐應用の邊に移す時は勢ひ改良的とならざる可らず、ショーペンハウエルの説の如く倫理の學は人生改良の目的を以て研究するものにあらずして只だ實際世人が何を善とし何を惡とし居るかを知了するに過ぎずと云ふは是れ甚しき癖見なり。倫理の學は之を活世界に應用して其最高最要の問題を解釋すべき筈のものなり。倫理學者豈に迂儒の類ならんや、豈に無用の空論を弄するものならんや。

附言　テオバルド、ツィーグレル氏が「フィロゾーフィセ、モナーツヘフテ」(第二十六卷)に掲げたる「エーティセ、フラーゲン、ウント、フォールフラーゲン」と題する文を見るに倫理攷究の段階を分ちて Beschreibend u. vergleichend, kritisch u. begründend, normierend u. reformatorisch, postulierend u. glaubend となせり、其所論頗る確實にして其大躰の點に於ては予の大に同意する所なれども、然れども其説明開陳の邊に於ては予の茲に陳べたる所と亦頗る異れる所あるを以て讀者若し彼此相對照せば裨益する所あらんと信ずるなり。

(明治廿四年三月發行、哲學會雜誌第四十九號)

ば夫等は皆第四段の理想推究に到るの準備若しくは其方法と云ふを得べし。されば倫理攷究の學理の邊に於ては理想の發見を以て最高の目的として心理的の攷究を以て其特別の方法とし初三段の擧例分類、比較沿革、理由説明的の攷究を其準備上の方法と思惟して可なり。

右は專ら倫理攷究の學理の邊に就いて論述したる所なるが、諸般の學問と等しく其攷究には亦實踐應用の邊ある也。倫理に於ける學理と實踐との關係には一般の科學に於て存在せざる一種特別の趣ありて只だ單に其學理を實用し得ると云ふのみならで是非ともそを實用すべき筈のもの也。蓋し學理の上にて尋究する理想そのものの觀念にそを實行すべき要求を含有し居れり、若し其如き要求を含有し居らずばそを理想と云ふべきいはれなし、此の如き一種特別の學理と實踐との關係あるが故に倫理學を或は名けて實行的哲學(プラクティカル、フィロソフィー)とも云ふ。學理的に倫理の理想を推究して而してそを實行に移さゝるは恰も黄金の冠を造つてそを國王の頭に載せざるに似たり、即ち其本來の目的を達せざるものなり、故に倫理攷究の至極の目的は其實踐應用の邊にありと云ひて不可なからん。

想たらしむるには此の法界に其理想の實在となりて存するもの(即ち吾人の心には分れて理想と實在とになれるものが相合して一となれる大實有者の存在)を認るか若しくは全法界根本の傾向が吾人の理想に達するの勉力に反對せずして却てそれに一致し行くと假定せざる可らず。而してそを假定するは是れ即ち純理哲學上のことなり、縦令ひ深く純理哲學的の攷究を遂げずとも若しそを假定だにせずば折角倫理の理想を見出でたりと想像するもそは眞にしか見るべきものならざるかも知る可らず、故にとゝの局は純理哲學的の攷究に立入るか若しくは倫理の理想を立つるに必要なる純理哲學的の事柄を假定し置かざる可らず、此純理哲學的の攷究若しくは其假定を以て倫理攷究の最後の段階となす。

上來陳述したる所は專ら倫理攷究の方法に就きて論じたるかの如く思ふ人もあらんかなれども、實際方法を論ずると共に攷究の目的をも論じたるなり。即ち予の陳述したる所は倫理攷究の目的と方法とを別々にせずしてそを相束ねたるものなり、一方から云へば攷究の第一、第二、第三段に於ては倫理上の事實の擧例分類又比較沿革又理由說明が即ち其攷究の目的なりと云ふを得べく、又一方から云へ

此極所に至る時は自らまた更らに攷究の一步を進めざるを得ず、即ち只だ吾人の心的現象を目的物とする心理的の攷究を離れて否でも應でも純理哲學的の境界に足踏せざるを得ず。此境界は衆河の朝する大海の如く、一切の事理の討究が苟も其極所に達せんとする以上は必ず進み入らざるを得ざる所とす。(今茲に陳述せし所は別に良心論を作りて委しく論ずるを要するの點なり)。

故に予の思ふ所にては倫理の理想を推究せんとて專ら心理的の攷究に立入りて益々其深き所に進み入るに從ひ自然と其攷究にのみ滿足せずして尚は一步を進めずばならぬ境界に到達すべし。然れども今假りに倫理の理想を既に推究し得たりと思ふとも尚ほ是非とも一步を進めて純理哲學的の攷究に向はざるを得ざるの理由あるを見る。即ち吾人の心的現象を討究して倫理の理想を得たりとするも若し法界全躰の傾向がその理想に反對して吾人がそれに達せんとする勉力に常に抵抗し吾人は如何に力むるも法界根本の構造に於て其理想に達すべからざるものならば、それを以て尚は矢張り吾人倫理の理想と爲すべき者かとの疑惑を生せざるを得ず。故に縱令ひ倫理の理想を發見したりと思ふともそを眞に理

爲すにつけては吾人の社會的の性情が必ず其主要なる問題の一となるべし、又吾人の道德的の行爲と名くる者は習慣練習の作用によりて頗る其趣を異にする所のあるものなれば倫理の研究を爲すときには此作用の影響にも頗る注目せざる可らず、此の如く習慣練習の作用又社會的の性情は心理的の攷究を爲すにつけて甚だ肝要の個條なれども然れども其最も肝要なる者にはあらず、何をか最も肝要なるものぞと問へば吾人の所謂る良心てふ心識なり。良心に關しては異說百出爭論紛々たるに拘らず善惡正邪を區別して一を爲すべしとし他を爲すべからずとする心識のあるてふこと丈は萬人の一致する所ならん、今若し倫理の理想を推究せんとて心理的の攷究を爲して我心中を自觀すれば、先づ第一に遭遇する所のものは此良心てふ心識なり、此心識の由來する所、其性質、其價値を明にするが倫理の理想を推究する上にて最も困難にして而かも最も肝要なる問題なり、然して若し此良心てふ心識の根柢に立ち入らんとする時は只だ徒らに古來の慣習、外界の制裁の如きものを喋々せずして深く吾人の心性を自觀するを要す。此心性の自觀が(前に陳べし如く)倫理の理想を推究する爲めの心理的攷究の極所にして而して

離れて此倫理攷究の議論を爲さんと約束したれども今茲に云ひし丈のヿは是非とも假定し置かずば攷究の方法又目的はさて措き攷究てふものそれ自身さへ全く根據なき者とならん。故に古の哲學者は我心性萬理を具ふとも云へり。

右論じたる所によりて覩れば倫理理想の推究は專ら心理的に爲すべきものにして吾人の心性に就いて倫理の建設を計らざる可らず、而して此心理的の攷究は重に如何なる邊に就て爲すべきかと尋ぬるに先づ吾人の社會的の性情又習慣練習の作用などは頗る精密に其性質を分析し其影響する所を知了するを要す。蓋し吾人人間は社會の一人として見て始て其生得の心性を解し得る者にて一人一個の性質中に既に社會あることを豫定しあるは恰も鳥の翼の構造に空氣の存在を豫定しあるが如し、此吾人の性質と相分離すべからざる社會の關係に於て吾人は道德的の働を發起し來るなり、其所謂る社會とは或は單に父子兄弟夫婦の關係となり或は村落種族の狀態となり或は文化に進歩せる複雜なる國家の組織となりて現はるゝことあらん、其組織の大小單複の差別こそあれ、必ず多少の社會的の關係ある所に於て吾人の道德的心識の生起し來ることは明なり、故に倫理の攷究を

のと認めざる限りは我心識の自觀を全く虛妄として擲棄するのいはれあるなし、若し又人類の心識の發達を全く虛妄として我今日の心識の自觀をも同く全く虛妄なるものとなさば、他に何の據り所のある乎、又縱令ひ從來の經歷を全く虛妄とするとも又只だ其の或點に於て間違なきにあらざる故、我今日の心識に表現する事相を一々信ずるわけには行かずとするとも、孰れにしても其虛妄たり間違たると否らざるとを判別するものは是れ我心性の自問にあらずして何ぞや、故に若し局る所我心に自問して而して如何にしても決することは能はざるものは其決せざるに任すより外に仕方なかるべし、是れ豈に特に心理自觀の罪ならんや、吾人の理性その者の罪なり、此際限を脫せんとするは魚の水中を脫せんとするに同じ。故に若し我心は我心に彼を眞理と爲すべきか此を眞理と爲すべきかと自問するによりて以て多少其眞理を發見するを得ると假定せずば、(即ち我心性は其如き性德を具ふる者と假定せずば)倫理理想の攷究のみならず一切の眞理の硏究は之を全く擲たざるを得ざるべし。是れ一見明々白々の道理なれども然れども强ひて此道理を蔽はんとする似而非學者のあるを如何せん。予は曩に知識論の問題から

るものとす。近來此等の學科の進歩するに從ひ倫理攷究の面目を新にせんとするの趣ありて而して夫等の學科が實際倫理の攷究を補助することの少々ならぬことは右論じたる理由によりて明ならん、又往時の所謂る道義學者の中には餘りに右等の學科に頓着せずして爲めに狹隘迷執の見に陷りし者の多きは蔽ふべからざる事實なり。然れども近來に至りては他の極端に走て歷史的の取調をさへ爲さば倫理の奧義は自ら發見さるゝものゝ如く思ひ、淺薄笑ふべきの所見に滿足する者もなきにあらず。

右の如く歷史的の攷究は倫理理想の推究に取りて頗る有用のものには相違なきも要するに其手助となるに過ぎず、理想推究の至極の所は畢竟するに自觀見性に外ならず今迄幾何の人が彼の事、此の事を以て古今に亘り自他に通ずる倫理の理想と爲したればとて、それを、我も、しか爲すべきと云ふことは我心性の自觀に問ふて決するより外にその道なかるべし如何に歷史的の攷究を爲したればとて、それで理想推究の最後の問題の決し得らるゝものにあらず、又如何に吾人銘々の今日の心識は今迄の社會の經歷に由來する所ありとて若し其經歷の全躰を虛妄のも

求めんとする倫理の理想は我一個人のみの理想にあらずして古今に亘り自他に通じて誰れ彼の差別なく皆承認すべき筈の理想なる故、只だ我一個人のみの心識に問はずして廣く他人の心識に現じたる所のものをも理想推究の參考に供せざる可らず。是れ即ち前段に說明したる歷史的攷究の無くて叶はぬ所以なり。一は我住する社會又廣く云へば人類一般の從來經歷したる倫理上の變遷發達の如何を見て今我一個人の倫理的心識(エシカル、コンシヨスチス)中に存する所のものと右經歷との關係を知り又た一は是れ迄諸人が倫理の理想と思惟したるものを詳にしてそを(我心性を滿足せしむるに足る)理想推究の參考に供するは是れ心識の自觀をして猶ほ一層明に、一層綿密にならしむるの道なり。故に歷史的の攷究は理想推究的の攷究に先つと云ふのみならで理想の推究をなす中にも其歷史的攷究の結果を一度となく二度となく持ち來りてそを眼界の內に置かざる可らざるなり。

歷史的の攷究は其事柄の上に就いて云へば重に如何なるものから成り立つかと尋ぬるに倫理攷究の補助となるべきものは先づ通常狹き意味にて歷史と稱するもの(殊に制度風俗の歷史)又神談學(ミソロギー)、言語學又人類學等の如きを以て其最も主要な

識の經驗より外に之なかるべし、例へば如何に小兒や下等動物の手足又音聲又容貌の變化を觀察するも若しそを觀察する者自身の心識の經驗を當てはめて夫等の變化の意味を察することなくば其心的作用の邊は毫も知ることを能はざるべし、故に到底する所心理を審定する最高等の法院とも稱すべきものは心識の自觀に外ならず、自觀的の攷究を基とせずして只だ徒らに客觀的の方法にのみ頼りて心理を發見せんとするは是れ恰も鍵なくして密閉の寶庫を開かんとするものに似たり、若し內心界を見るの目なくして只だ外物界をのみ窺きて以て心理を看得せんとするは譬へば盲人が眼鏡を懸けて天地の物色を見んと欲するに似たり、コントが心識の自觀を非として生物學と別なる心理學の研究を有り得べからざるものとなしたるは是れ甚しき癖事にして吾人をして心理の盲人とならしむるに外ならず。

然しながら吾人銘々の心識は只だ突然相獨立して現れ來るものにあらず、何故今我は斯く斯く思ひ斯く斯く感ずるかと問はゞその思想感覺の趣には師父先輩祖先の經驗又我住する社會一般の經歷に由來する所のものあるは明なり、又吾人が

（其二）

倫理の理想を推究するの道は予の見る所にては必ず心理的ならざる可らず、我は何を以て古今に亘り自他に通ずる倫理の理想となすべきかと問ひ來らば畢竟するに我心性に訴へて自問自答するの外なかるべし、我心識に現れたる心的作用又心的事實を討究して我心性を知るは是れ即ち心理的の攷究にして而して其攷究は局まる所、自觀的若しくは自省的ならざる可らず、或學者は心理の攷究を自觀的に爲しては慥なる所に達すること能はずと思ひてそを專ら客觀的になして動物や小兒や社會の風習や彼や此やの客觀的の事實を觀察し若しくは精神物理學的の試驗を施して我心的現象を客觀的の現象に寫して始めて克く吾人の心理を知了し得ると主張すれども、其見、淺薄の譏を免れず、成程比較心理學や小兒心理學や精神物理學などにてなす客觀的の觀察又試驗は吾人の心理を攷究するに取りて隨分有益のことには相違なけれども、其客觀的の事實は五官に觸るゝ物質の運動に外ならざればそれに心理上の意味を附するものは自觀して以て知得する我心

の古風なる哲學的の空想を語るかと思ふならん。然しそれが空想ならば倫理の學は到底成り立たざるものと諦めざる可らず。若し倫理の理想はあるべからず又知るべからざるものならば只だ當世の善しとする所をよしとするか又は各自の其時々に只だ何となく善しと思はるゝ所をよしとするの外なかるべし。學理的に善惡正邪の區別を立てんとならば必ず一定普通の理想あることを承認せざる可らず。但し縱令ひそを一個人が一時に判定說明し了るを得ずとも若し吾人の思想が漸を追ふて少しづゝにてもそを明にし得るならば予輩は倫理學の建設を試みるに何も躊躇することはなかるべし。今此倫理學に必要なる倫理の理想を全く空想にあらずとして而してそを探り求めんには如何なる方角に予輩の攷究を向くべきか、善惡正邪の區別をして虛妄たらしめざる道德の標準、倫理の理想なくばならぬことは明なれども、いざそを討究せんとする時には如何なる道を取るべきか、倫理の理想は如何にして推究するを得べき乎。

らずと云ひ得るなり。故に倫理の攷究は是非とも此點にまで進み來りて倫理上の理想を推究せざる可らず、此攷究を理想推究的と名く。若し此攷究によりて倫理上の理想を發見し得ずば何によりて學理上善惡正邪の判斷を下さんとするか、只だ日々の俗務を便せんが爲めには社會の風俗習慣に從ふをもて足れりとなすも學理上善惡の判別を爲さんとするには倫理の理想なくては恰も暗中に黑白を分たんとするが如くなるべし。故に當に某國某時に於て此を善とし彼を惡としたるは如何なる緣由に基くやと尋ぬるのみならで、我は何故に此を善とし彼を惡とすべきかと尋ね來らば緣由說明的の攷究は更に一步を轉じて理想推究的の攷究とならざるを得ず、此攷究に入るを嫌ひ若しくは入るを恐れて前三段の攷究に滿足するものは譬へば敵の先陣をのみ破りて未だ其中軍を衝かざるに早や十分の勝利を得たりと安心する暗愚の將と同じ。只だ比較的又沿革的の攷究をのみなし古今の風俗習慣法度をのみ調べて而して倫理の攷究を了りたるが如くに思ふは恰も書いて瞳子をつけざるに似たり、天下豈に斯かる倫理學あらんや。

予が倫理上の理想といふを聞きて或懷疑派染たる論者は必ず頭を振りて復た例

ものと假定しあるなり。然れども一たび此兩者の區別を明に心識に浮ぶるに至りては倫理的の心識(エシカル、コンシヨスチス)は嬰兒の有様を脱して大人の位地に立ちたりと云ふを得べく又倫理の攷究は此(こゝ)に至りて其本領に入れりと云ふを得べし。

今若し何故社會に於て人の善とし惡とすることを我も亦善とし惡とすべきか將たすべからざるかと問ひ來らば之に答ふるには倫理上最大終極の理想を提出し來るより外に其の途なかるべし。此迄實際或人若しくは多くの人が善と認めたることは吾人をしてそを善と思はしむるに幾分の力あるべく、又現に吾人の倫理上の思想は多數の人の思想を受け入るゝに始まり又常にそれに影響されざるを得ざれども、是(これ)は決して吾人をして是非ともしか思はしむる力あるものにあらず、吾人は尚はそれに向て否と云ひ得るなり、又場合によりては吾人が確信を以て右に對して否と云はねばならぬとあり、吾人が如何にしても否と云ひ能はざるものは只だ倫理上の理想あるのみ、時の古今、人の彼我によりて變更すべからざる理想あるのみ、我彼(われかれ)と云ふを容さゞる理想あるのみ。此理想を知るによりて客觀的に存在する倫理の觀念に價値の判斷を下し得るなり、彼は承認すべし此は承認すべか

乎と問ふを得、たゞに問ふを得るのみならず倫理思想の發達するに從ひ此の問を發せざるを得ざるなり。一度此の問を發するに至ては倫理の攷究はまた更に其一生面を開きたるものと謂つべし。蓋し比較沿革的の攷究には客觀的に存し若しくは存せし倫理的觀念の相互の對比即ち客觀界の對比にのみ注目すれども、右の問を發するに至りては之と共にまた一の新しき對比を發出す。即ち我と社會との對比也彼の緣由說明的の攷究に於ては道德的判斷の緣由を求めて何故此を善とし彼を惡とし居るか又は居りしかと尋ぬれども其何故即ち緣由は矢張客觀的に存し或は存せしものに過ぎず、然れども右の問を發して尋ぬる所は我は今迄社會に客觀的に存したる倫理の觀念を承認すべき乎又何故承認すべき或はすべからざるかと云ふにあり、實際客觀界に於て他人の承認しあるものの必しも我が承認すべきと定決れるものにあらず、今一たび此のあるとあるべきとの對比を心に浮ぶるに於ては吾人が倫理の攷究は更に別世界に入らざるを得ず、吾人が道德の發達は先づ始めには客觀界の觀念を受け容るゝの外はなく、即ち其最初の時代に於てはあるとあるべきとが明に分離し居らずして現實にあるもの即ちあるべき

場合に働かざりしかも知るべからず、且つ又此迄多くの時又多くの所に於て云々ありしとて今後も必ず其如くあらねばならぬとは斷定するを得ず。要するに上來陳べし三種の攷究法は現時若しは往時に起りし事を討究するに止まりて皆歴史的の攷究法なり。此の歴史的の攷究法によりて今迄多くの人々が此々の緣由からして此々の事を善と認めたりと判定せし上にても今後凡べての人が矢張同樣の緣由からして同樣の事を善と認めねばならぬとは論結するを得ず、今までの見當が誤り居りしかも若しは不完全なりしかも知る可らず。故に倫理を講じて是非とも吾人をして此事彼事を善もしは惡と承認さするには歴史的の攷究法より外に尙は其途なかるべからず。

啻に往時又現今客觀的に社會に存在する道德的の觀念に彼此相反違する所あるばかりでなく、社會の一個人なる我れが社會全躰の觀念と相反違する所見を懷くことを得、即はち啻に道德的觀念の客觀的に存するものを見るばかりでなくそを見る所の能見者即ち我を客觀的に存する社會と相對さしめて我は社會の善もしは惡と認むるものをしか認むべき乎またしか認むべきならば何故しか認むべき

何が當時の人をして其如き思想を懷かしめしかと尋ねざるべからず、而して若し忠孝を貴ぶは此事の爲め、敵を殺すを賞讃するは彼事の爲めとわかりなば其事即ち忠孝若しくは勇武てふ道德的觀念の根本動力にしてそを探求するが緣由說明的の攷究なり、故に此攷究は前二段の攷究よりも更に深く倫理の要所に立入らんとするものなり、譬へば擧例分類的又比較沿革的の攷究は未だ外廓にあるが如く、緣由說明的の攷究は始めて城門に近づきたるが如し、若し猶は卑近の譬を求むる者あらば左の如く云ふを得べし、擧例分類的の攷究は恰も人形芝居の人形をその品に從ひて分つが如く、比較沿革的の攷究は其人形の身振の變化を記すが如く、緣由說明的の攷究は其人形を動かしむる機械(からくり)の糸を探すが如し。

右の如く緣由說明的の攷究は前二段の攷究よりも更に倫理の何たるを知るに適切なれども、其攷究によりて得たる倫理の說明は某人民が某時代に於て一の事を善、他の事を惡と見做したる緣由に止まりて其緣由は直に以て萬世普通のものとは見るを得ず、時と所とによりて相異るかも知る可らず又事柄の違(ちがひ)によりて別の緣由からそを善若しくは惡と認しかも知る可らず、即ち唯一不變の緣由が凡べての

なり。故に倫理的觀念の所々時々に相一致せざるを觀るときは何故しかあるかとの疑團を起し來るべし。此疑團は是れ倫理の攷究を驅りて猶ほ一歩を進ましむるの鞭たるなり。

斯の如く倫理の攷究は歩一歩と深くなりて擧例分類的より比較沿革的に入り比較沿革的の攷究はまた單に時と所とに於ける道德上の差異變遷を指摘するに止まらずして、何故しか相異り又しか變遷せしかと其理由を尋ねざる可らず、言ひ換ふれば此時又彼時に於て如何なれば此行爲を善とし彼の行爲を惡としたる乎、行爲の如何なる所に善惡の性質はありし乎、一を褒し他を貶するの根據は何れにありしかと尋ねざるべからず、かくの如く何故此の事を善と認め何故彼の事を惡と認めしかと其分別の緣由を尋ぬるを緣由說明的の攷究と名け得べし。此攷究は單に古今東西の異同變遷を知るに止まらずして更にその異同變遷の裏面に立入りてそを然らしめし原因即ち倫理的觀念の動力とも云ふべきものを發見するにあり、例へば此時此國に於て忠孝を以て主要の德と思ひ又彼の時彼の種族に於て敵を殺すを以て最大の善事と考ふるを見て其道德的判別の根本に立ち入らんには、

時は道德的觀念の差異は更に著きものとならん。去れば若し通俗の知識に一步を進めて成るべく數多の事實を蒐集して成るべく完全なる擧例分類を爲さんとするに從ひ、個々の道德的觀念の何所にも一様なるにあらずして其間頗る相反違する所あるに氣付き來らざるを得ず。

今若し所々の道德的觀念に差異のあることを認るときは勢ひ比較的の攷究を提出し來らざるを得ず、又若し一旦比較的の攷究を爲し始むるときは啻に現在の差異に止まらずして遙か上古に溯りて道德的觀念の沿革し來りたる様に注目せざるを得ず、故に倫理攷究の第一着步なる擧例分類的の攷究は自然と比較沿革的の攷究を喚起し來るべし、啻に現在眼前に存在する事柄を見るに止めずして往時は如何なりしかとの一問を起し來るときは是れ全く學理攷究の面目を改めたる者にして、譬へば前面をのみ凝視して佇立したるものが首を後に向け得たるの觀あるべし、誠に一の新しき眼界を開きたるものと云つべし。且つ總じて學理の攷究心は物の齟齬する處を解かんとするの念より起るものにして、倫理の攷究も亦道德的觀念の所々時々に相齟齬する所あるを見るより一層著く其必要を感じ來る

を總括したる名稱を擧げて善又不善の事例となすに過ぎず即ち個々の行爲を擧例分類してそれに總括的の名稱を附するに過ぎず。故に倫理攷究の方法は此最初の段階にありては擧例分類的と名くるを得べし。蓋し善惡正邪の說明として個々の行爲を枚擧分類して此を善、彼を不善と名くるに止まればなり。此の如き善事惡行の擧例分類は學理的の攷究を始むる前に既に通俗の智識に存し居りて學理的攷究の第一着歩はそれを受け續きて其最も見易き缺點を補ふに外ならず。然れども若し此の如く學理的の攷究を始め來りて既に通俗の知識に存しある擧例分類に猶ほ一歩を進めんとする時には、必ず遭遇する一の困難あり、即ち通俗の知識に存する善事惡行の分別には概ね一定せる所あるもまた頗る相異る所ありて此所には善として褒め若しくは褒めずとも爲して苦しからずとする事が、彼所にては全くの惡事と見做さるゝことさへありて個々の行爲の擧例分類によりては到底一樣普通の善惡の區別を立て難きこと是れなり、同じ一國の內にても鄕黨が異るか又は社會の位地などが異なる時は道德的の觀念にも多少の差異のあることは誠に見易き事實なり、且つ又眼界を廣くして他邦の人情風俗をも觀察する

づ始めは必ず斯の如き有樣にあるべきものと思はる。是れ各自の心中に善惡の觀念が生起する實際の順序より見たる所なるが、今倫理の學を攷究するに當りても同樣の順序を追て先づ客觀的に存する道德的の事實即ち社會の風習制度法律の中に含有する善惡の區別より始めざる可らず。若しこの事實的の區別即ち社會の褒貶の凝結して種々の禮儀風俗法律教訓となりたるものを最初の踏所とせずば徒らに推理臆測を事とするも是れたゞ空を踏んで高きに上らんとするに似て決して其効果なかるべし。こは殊更辯論するまでのことにあらず。

されば倫理攷究の方法は是非とも先づ社會の慣習法律等を取り來りて實際如何なることを善、如何なることを惡と認め居るかを知るに始めざるべからず。而して此の方法によりて知り得ることは先づ個々の行爲を集め來りてそれに普通名詞を附して類似のものを總括するに止まるべし。例へば社會の慣習法律を調ぶるときは孝行は善、詐欺は不善、親切は善、暴動は不善と何々の行爲には善なる名稱を附してそれを褒め何々の行爲には不善なる名稱を附してそれを貶すことに定まりあるを發見すべし。然し是れはたゞ個々の行爲若しくは若干の類似の行爲

る時には全く道德の觀念なき場所に入り込みて銘々自身に初めて道德の觀念を造り出だすにあらず、既に客觀的の事實として社會に存する善惡正邪の分別ありて之に敎へられて彼はよし此はわろしとの思想を起す也、固より善惡の區別を覺るにはそれを覺るだけの性能が此方になくばならず、即ち(或學者の言を假りて云へば)道德の性なくばならず、然し其性能をもて受け容るゝ若しくは覺知する善惡の區別は先づ客觀的の事實として存する區別なり、此事彼事を善若しくは惡とするより離れて初より只だ單に善惡てふ觀念の心に存するにあらず、而して此事を善、彼事を惡と認るは先づ父母の命令、朋友の褒貶、社會の風儀等によりて來るなり、故に銘々一個人が道德の觀念を發達さする順序から云へば、既に客觀的に社會に於て善とし惡としあることが我心に反射し來りて我道德の觀念となるなり、云はゞ此時に於ては客觀的に存する善惡の差別と自觀的の善惡の差別とが未だ毫も分離することなくて客觀的即ち自觀的なる有樣にあり、譬へば吾人銘々の道德的の觀念は吾人の生まるゝ時に既に存在する社會の褒貶を寫實したる如きものなり、蓋し無知の赤子として此世に生れ來る吾人銘々の道德的の發達より云へば先

得ずと云はんと欲するなり。

嘗て加藤博士が世間の論者に向つて倫理學上の議論を挑まれしとき、予は博士の主張さるゝ「道德主義」の何たるを確め置かんとの意にて哲學會雜誌第三十九號に少しく論述したる所ありしが、そが中に加藤博士は專ら古今東西の道德上の事實を蒐集してそを比較的又沿革的に調ぶるをもて倫理の攷究法と思惟せらるゝが如くに見受くれども、若し果して比較的又沿革的にさへ調ぶればそれで倫理上の大問題は解釋し得らるゝものゝ如くに思はるれば是れ甚しき誤謬なりと云へり。又元良勇次郎氏が倫理學をば「習慣學」と見做して其學の攷究は專ら古今諸國の風俗習慣を調ぶるにあるが如く云はれし時にも予は之を非難して、元良氏の所謂る倫理の攷究は只だ倫理學の門に入りしのみにて未だ其堂に昇らず、まいて其肝腎なる奧に入りしものにあらずと云ひしことあり。此等の予が嘗て吐露せし批評の言は今茲に是から陳述せんとする予の自說によりて更にその根據を得るものと知るべし。

*即ち本書前掲のもの。

道德全躰の最初の起源は如何にあらうとも、現今吾人(われひと)銘々が此人間の社會に生る

倫理の攷究にも近來專ら經驗主義を採用して之に對する先天主義の究理を排斥する傾向あるは蔽ふべからざる事實なり、然しながら若したゞ經驗主義又は非經驗主義とのみ云ひて其所謂る經驗又は非經驗の何たるを說明せずば是れ徒らに誤解を惹き起す媒介となるのみにて肝腎の攷究法には別に之が爲めに光を添ゆることもなけん、されば苟くも經驗又非經驗の說明に立ち入らんには忽にして彼の衆說紛々たる知識論のたゞ中に突入せざる可らず、今若し知識論からして論じ始めんには予が此文を草する目的たる倫理攻究法の說明には容易のことでは立ち入るを得ざるべし、倫理攷究法の說明に知識論を持ち來るは不便極まるものなるが故に、茲には暫く此論を措いて少しく他の邊より開陳し來らんと欲す。予が倫理攷究の正當なる方法又目的と思惟するものは殊更に經驗主義もしくは非經驗主義と名乘り出でずとも、そを說明し難からずと考ふるなり、但だ茲には經驗の何たるを明にせずして徒らに經驗主義を稱ふるの非なることに注意し置くのみ。若し又委細の說明に立ち入らずして知識論中右の點に關する予が主要の思想を只だ一言茲に告白し得べくんば、予は經驗に始めざるを得ざれども、經驗に止まるを

聲價を損すに連れて、近來ますます勢力を增加し來たるは彼の經驗主義と稱するもの也。經驗派の哲學は今やまさに日の出の勢にあれば經驗なる語は隨て學者社會の一種の流行物の如く彼も經驗此も經驗と經驗ならでは學問世界の夜は明けぬものの如く、又經驗さへあらば學理の攷究に何ら不都合は無きものの如く、一時は下界の底に棄てられし經驗を今は九天の上にまで揚げんとするの傾あり。經驗を楯に着て鬪ふものは勝ち之を着ざる者は必ず敗を取る、經驗は是れ百戰百勝の秘訣、否な殆ど一種の咒文の如く一たび之を唱ふれば諸の迷誤妄信を壓伏し得るが如くに(或經驗學者の說く所を聞けば)思はるゝの感なき能はず。然れどもまた恰も一種の咒文に似て其意義の何たるを質すときは、そが答辯に苦まざるもの少し、經驗とは何ぞや又如何なれば吾人は經驗てふものを爲し得る乎、此問題は若し經驗主義を主張せんとならば眞先に解釋すべき筈のもの、而かもそが解釋は知識論中(Erkenntnistheorie)主要の位地を占むるものにして一の難問題と云はざるを得ず、只だ々々經驗を稱揚するのみにて其何たるを明にせず其據て立つ所を究めずして經驗主義を主張し得ると考ふるは是れ思はざるの甚きなり。

哲學に屬すとの意ならん。若し然らば倫理學の本部は哲學にありと云はざるを得ず。然れどもこは果して「倫理學の多分は科學の範圍に於て論ずべきものなり」と論の冒頭に說き出さるゝ元良氏の意を得たるものなる乎得たるものならざる乎予は孰れとも云ふを得ず、元良氏は云へり「倫理學は之れを習慣學と名付けて萬國人民の風習を歸納的に硏究し其基となすべきなれども、元より超絕的の觀念ありて此と共に活動し一科學たるを得せしむるなり」と。然らば科學にも超絕的の觀念必要にして其觀念の在所は哲學にのみ止まらざるなり、其觀念と科學との關係は如何、元良氏は此點に就いては一言の陳ぶる所あらざるなり、兎に角元良氏の論の結末即ち其第三段は予輩の了解し得べき限にあらざるが如し。

（明治廿三年十月發行、哲學會雜誌第四十四號）

倫理攷究の方法並目的

（其一）

一方に於ては諸般の科學の進むに連れ又一方に於てはヘーゲル風の哲學がその

にてあらねばならぬと云ふことを知らする者にあらず、あるてふことよりあらねばならぬてふことを演繹せんとするは譬へば土塊より黄金を得んとするに似たり、元良氏も亦窃に之を承認さるゝにあらざる乎。氏は云へり「然りと雖も習慣の外に猶ほ超絶的の觀念あるに似たり、而して此觀念が習慣の改良すべきものと尙ほ奬勵すべき者との判斷を爲すものならん」と、然らば其觀念を攷究するが倫理學最要の職務にあらずや、然るを元良氏は「あるに似たり」など曖昧なる語を以て此部分を蔽ひ去らんとせらるゝは誠に以て奇怪なりと云はざるを得ず、此部分に論じ入らざる倫理學は尾ありて頭なき獸に似たり、倫理學の最要處は元良氏の懇々組織法を論ぜらるゝ所にあらで、寧ろ一言曖昧模糊の中に過ぎ去らんと試みらるゝ所にあり、彼は只だ門戶なり此は堂なり奥なり。

第三段に入りて倫理の、哲學の範圍に於て論ずべきものと、又その科學の範圍に於て論ずべきものとの別を立られんとする處は、言語簡に過ぎて幾度讀むも殆んど其意を得るに苦しむ。されども察するに習慣の調査は科學に屬し、習慣の標準とすべき倫理的觀念(元良氏は之を名けて超絶的の觀念と云はるゝが如し)の攷究は

然れども萬國古今の習慣を蒐集比較して其悉く一致する所を取らば以て道德の大本標準と爲すを得べしと。是れ一見誠に確實なる方法の如く見ゆれども其實決して然らず。何故なれば此方法にして若し實功を奏し得んには先づ今迄の古今萬國の習慣に相一致する點あることを假定せざる可らず、之れを假定するには甚しき困難なかるべきも、そを假定したる上にても尙ほ一つ假定すべきことあり、即ち開未開の人民に通ずる習慣は正しく倫理の觀念の眞價のある所を含有すと云ふこと是なり、而してこは決して假定し得べからざることなり、何となれば開明人にのみありて未開人に無き處に最も貴ぶべき、最も發達したる倫理の觀念あるやも知る可らざればなり、右の如き方法にて倫理の觀念を討究せんと欲する者は恰も文明人のみならず野蠻人も共に有せる美術上の思想を以て美術的觀念の粹を知らんと欲する者に似たり、且又萬民萬國普通の習慣を發見するも是れたゞ今迄の經驗に止りて今後も必ず然るべし(即ち其習慣普通なるべし)とは斷言し能はざるなり。

要するに習慣の研究は只だ斯く斯くありし或はあると云ふことを知らするのみ

せらる。予はこゝには此等の分類及び元良氏の所謂る習慣學の組織法に就いては別に云はんと欲する所なし。右の如き組織法を講ずるに先ち、倫理學は習慣學と見做して可なるや否やを判定せざる可らず。予は如何に習慣風俗を調ぶるも之によりては倫理の最要の部分を判定し得ずと考ふるなり、東西古今の人民及個々の人々の習慣風俗を調ぶるも倫理の大本、道徳の標準、善惡正邪の區別は決して判定し得ざるべし、何となれば彼の時若しくは此の時に於て、彼の民若しくは此の民、或は彼の人若しくは此の人が斯く斯く行ひたり考へたりとて吾人も亦しか行はねばならぬ、しか考へねばならぬ、とは演繹し能はざるべし、曾て多數の人が善と思ひしとて吾人も同くそを善と思はねばならぬとは論ずるを得ざるべし、習慣は人々が道徳の標準に達せんと試みたる形跡とは言ひ得とするも、實際其の標準に達したるものとは誰も斷言し得ざるべし、故に習慣を如何に調ぶるも之によりて完全なる道徳の標準を得べきにあらず、其標準ありて始めて習慣の價直を定め得るなり。

人或は云はん一人一個若しくは一國一民の習慣ならば或は取るに足らざるべし、

たるなり、故に極く極く當初に於ける相互の關係の如何に拘らず一を道德の意義とし又一を慣習の意義として其間に關係を結び付けし發端はア氏一個人の(故意なる)所爲にありと云はざるを得ざるなり。(此論に關して尙ほ知る所あらんと欲する人々はヴントの倫理學等に就いて見よ、ヴント千八百八十六年スツットガルト版第十六、七頁)

右辯ずる所によりて見れば元良氏の提出されたる言語上の引證は殆ど毫も價値なきものと云つて可なる可し。然しながら其事の如何に拘らず若し元良氏が倫理學を見て習慣學となさんと欲せば、しかなすに何の妨ぐる所あらんや、但だ元良氏は須からく其學を以て悉く吾人の胸中に存する倫理の觀念を網羅し其觀念の終極の性質を討究すべきなり。然れども是れ果して習慣學の爲し得ることとなる乎。

元良氏は倫理學を習慣學と見做し其組織法に說き及ぼし、習慣の種類を二分して「各個人の精神活動並行狀に關する習慣、及び人々の交際上に現はれたる習慣」となし、又其中第一種を分ちて三類となし、此等習慣が倫理の觀念に於けるの關係を論

ーリス」の「モス」に於ける、又希臘語の「エートス」の「エトス」に於ける、皆道德てふ意義の語と風儀慣習てふ意義の語との間に關係あるを示すものなり、是れ古義を持ち出し來るに特別の理由ある場合にあらずやと、是れ人の屢々云ふ所にして沈着精思なる元良氏も亦其顰を倣はれしと見えたり、惜むらくは是れ只だ想像に基ける無根の說なるを、獨拉希三國の語皆獨立に右云ふ關係を示すにあらず。獨拉の語に於ては意義轉用の由來を尋ぬるに是れ皆一個人たる學者輩が希臘語に眞似て右の關係を附けたるに過ぎざるなり、又其本元たる希臘語に於てすらも右の關係はアリストートルの所爲に基けりと云はざるを得ず。アリストートルは其學說に從ひ、德を二種に分ちて、其中、品格心樣に係る方に名くるに「エートス」なる語を用ひたり。又其學說に從へば此種の德を養ふには練習熟練慣習が最も大切なる故此等熟練等の意味を有てる「エトス」てふ語と右「エートス」てふ語との關係を附くるは其學說に取りては大に便益ありしなり、而して二語音よく相似たるが故に其關係を附くることは決して難きにあらざりき、然れども此兩語(音相似たれども文字異れり)はア氏の時に於ても世間一般には全く別々の意義を有つものとして用ひ居

に「エシックス」なる語は習慣てふ意味の語より轉用したるものと定むるも、之によりては今日所謂る倫理學の何者たるべきかを判定するを得ざる也。字義てふ者は古今に從て多少の變遷を遂ぐる者なれば古に斯く斯くの意義にて用ひし故、今日に於ても同樣の意義にて用ふべしと云ふは是所謂る杓子定規の論のみ、故に文字の古義を取り出し來りて其字の定義を下さんとする者は概ね皆右の古義が我既に私に豫定し居る定義に照らして都合よき塲合にのみ其古義を持ち來りて都合わろき塲合には恰も其義を知らざる者の如くに擧動へり、若し元良氏に向つて何故倫理學は其古義より解釋を下し給ふに哲學又科學はしかし給はざるやと問はゞ察するに一は都合よろしく一は都合よろしからずと答へらるゝの外なからん、故に古義は今日用ふる又用ふべき意義を知るには(極く特別の理由ある塲合を除いては)多くは信用にならぬものなり、然れども元良氏は云はるゝならん、若し只だ一國語の上のみにて云はゞ或は偶然なる意義の關係と見做してよからんも、一國語のみならず少くとも三個の文明國語に於て同樣の關係あるは是れ決して偶然と云ひ去る可きにあらず、獨逸語の「ダス、ジットリヘ」の「ジッテ」に於ける、拉甸語の「モラ

取つては)明暗分ち難きの中を行く心地するが故に、其倫理學の所屬を論ぜらるゝ本論に入ても常に雲霧の中にある心地するは亦已むを得ざる次第なり。元良氏は第二段に入りて倫理の觀念を論ずる所に倫理なる譯語の當否を辯ぜらる、是れ(元良氏に取りては)決して些細のことにあらず、何となれば此點よりして氏の倫理學に對する意見を引き出し來らんとせらるればなり。氏は以爲らく英語の「モラリティー」又「エシックス」を譯して倫理又倫理學と云ふは當を失へり、倫理とは寧ろ英語に所謂「ヒユマニテイー」に相當する語ならん、而して元と羅甸語より英語に移したる「モラリテイー」又希臘語より移したる「エシックス」なる語は獨逸語の「ジットリヒカイト」なる語と同じく元は皆習慣てふ意味の語より轉用したる者なるが故に「エシックス」は習慣學と譯したる方適當ならん、而して今通常倫理學と稱するものは正しく習慣の學たるべきものにして、其主要の攷究は古今萬民及個々の人の精神行狀並交際上に現はるゝ習慣を調ぶるにあり、斯くして「確實なる倫理學」を組織し得るなりと云々。そも倫理の攷究に於て「エシックス」なる語の字義より論じ來るは今に始まりたることにあらず寧ろ陳腐の觀あるを免れず、然しそは兎まれ角まれ先づ假り

相携提することなき乎、例へば自ら我心の作動を自省観察して其法則を知らんとするは我内心の經驗を觀察する觀察法的の攷究に非ずや、而して此の如きの攷究は其方法より云ふも又其目的物より云ふも主觀的と名くべきものに非ずや、彼の所謂「サイコフィジックス」(精神物理學)に於て爲す如く、內心の作動を外界の現象に寫して之を觀察するをのみ觀察と云ひて、自ら內心の有樣を自觀するは觀察に非ずとは云ひ得ざるべし。且又元良氏は研究の方法にのみよりて哲學と科學との別を立てんとせらるゝが如く見ゆれ共、其研究の目的物の上には果して區別を立つべき所なしと思惟せらるゝ乎、若しそれ無くんば哲學と云ひ科學と云ひ只だ研究法の如何に止まるのみ、是予が元良氏に向て明答を煩さゞる可らずと考ふる所なり。兎に角元良氏が哲學と科學との區別を說かるゝ所は言語疎畧に過ぎて其意を捉へ得ざるを如何にせん、若し兩者の區別を說かるゝ位ならば責めては其用ひらるる主要の文字丈にも一應の說明を附せられんことを望まざるを得ず。此第一段に於ては不幸にも元良氏の意を詳にする能はざるが故に、之に對して予が意見を持ち出すことをも爲し得ざるなり。去れば元良氏の論は早や既に門戶に於て(予輩に

ば臆斷的の研究法を用ふるを主觀的、「觀察法即ち歸納法」(氏の言による)を用ふるを客觀的の學とすと答へらる。去れば氏が主觀的の學又客觀的の學と云はるゝは研究の目的物よりも寧ろ其方法によりて立てたる區別ならん。而して主觀的の學に採用する臆斷的の方法とは如何なるものなる乎、臆斷的とは何の意ぞ、英語に所謂「ドグマティック」の意か、將た「スペキュレティーヴ」の意か、元良氏は一言半句の説明をだも附せざる故、予はその孰なるかを知るに苦しむなり。竊に思ふに寧ろ後者の意ならん。若し果して然らば(臆斷的と云ふ意とせば)予は更に其字義の説明を求めざる可らず、何となれば「スペキュレティーヴ」なる語には、少くとも二三の異義ありと思はるればなり。且又氏が科學を釋義して「觀察法即ち歸納法」を用ふるの學と云はるるが是れ果して盡したるの言なる乎、若し研究の方法より云へば演繹法をも科學に用ふるの塲合誠に夥しきにあらずや。若し因果の理又天則一規の理(ユニティー、オヴ、ナチュラル、ロー)より演繹し來ること無くんば科學は一時も立ち得べからざる者に非ずや。且又予は元良氏が「觀察法即ち歸納法」と客觀的とを一纒めにし、臆斷法と主觀的とを一纒めにせらるゝの理由を知るに苦しむ。觀察法と主觀的とは

めんと欲するぞと心竊に怪しみたりき。　若し哲學と科學とは元良氏の言の如く元來區別すべき者にあらずとせば之を區別するが誤にて區別を說かざるが正しきならん、予は右に引ける元良氏の言は(若し予にして平易なる日本文を解し得べくんば)しか解せざるを得ずと思ふなり、然れども是れ恐くは元良氏の眞意にあらざるべし、何となれば若し之をしも氏の眞意とせば氏が倫理學の所屬を定めんとするの論は全く戲の業に過ぎざればなり、右手に與へて左手に取り返へすに過ぎざればなり、よりて考ふるに元良氏が哲學と科學とは元來區別すべき者にあらずと云はるゝは極く最初の時代に於ては區別せでありしとの意ならん歟氏の後に說き出さるゝ所を見るに或は之がその眞意にてあるならんと思はる、若し果して然らば予は氏の言を評して無理なる言語のつかひ樣と云はんのみ、そは兎まれ角まれ元良氏は實際、哲學と科學とを區別さるゝに似たり、又今日に於てはそを區別するが普通の見と思はるゝなり。

元良氏は哲學と科學とを區別して主觀的の學を哲學、客觀的の學を科學と云ふと斷定せらる、而して如何なるをか主觀的、如何なるをか客觀的の學と云ふぞと問へ

相違なし而してそを立てんが爲めに右の論に於ては倫理學全躰の性質又その攷究の方法にまで論じ及ぼされたり、されば氏の論は僅か九頁の短文なれども其問題の價値より見れば宜しく一應の注意を曳くべきものならん。予は此種の問題は盛に議論すべき用あるものと思ふが故に茲に元良氏の論を批評して此種の議論に注意を置く人々の一讀を煩さんと欲するなり。

元良氏は立論の順序を分ち三段となして、先づ初めに哲學と科學との別を略論し、次に倫理の觀念に就いて論じ、終りにその哲學の範圍に於て論ずべきものと科學の範圍に於て論ずべきものとの別を立てんと試みらる。先づ其第一段(即ち哲學と科學との別を論せらるゝ所)の發端に說き出して云はるゝには「哲學と科學とは元來區別すべき者にあらず兩者共に宇內の現象を研究し其中に存在する眞理を究めんとするにあり故に歷史に遡りて考ふるに古代の學者は現今所謂哲學と科學とを共に研究したるものゝ如し」と、是れ不幸にも元良氏の文を讀み來りて早くも既に予輩を躓かしめたるの言句なり、予は右の言を讀みて、さては元良氏は哲學と科學との間に區別を見とめざるものに似たり何を苦んでか倫理學の所屬を定

題に答ふること能はざるなり。博士の道德説はスペンサー氏の主張する生物進化論の倫理説なる乎。若し果して然らば余は明に博士の意を見ることを得たり。若し果して然らば余は之に向つて山の如き非難を持出し得ると思ふなり。

(明治二十三年五月發行、哲學會雜誌第三十九號)

倫理學は哲學か將た科學か、元良勇次郎氏の論を評す

本(明治廿三)年九月發兌の六合雜誌第百十七號を見るに元良勇次郎氏の論あり、題して「倫理學は哲學か將た科學か」と云ふ。其文の冒頭に於て元良氏は早く旣に一應の答を爲して云はるゝには「倫理學は哲學の範圍に於てのみ論ずべきものに非ず其多分は科學の範圍に於て論ずべきものなり其理を明かにせんとするは本論の目的とする所なり」と、然らば氏の論に於て予輩の求むべきことは何の點に於ては倫理學は哲學、何の點に於ては科學と見做すべきものなるか明瞭に其區堺を立てられんこと是なり。氏は其區堺を立てんと力め又立て得たりと信せらるゝに

と欲する所なり。余は此點に關して博士の學理的の所見を見得ざるが故に、博士の所説を學理的に明ならずと云へり。博士が例證さるゝ治者、貴人、男子の權、又愛人の德の如きは右の問に對して博士の明答を得たる後に、そを博士が道德の原理と思惟さるゝものに照し見れば容易く其價値を見出し得ると信ず。兎に角今迄余が陳述したる所によりて博士が道德の標準原理(是非善惡の別るゝ點)に就いて明白なる所見を示されざる以上は、博士が所謂る道德主義の未だ學理的に明晰ならずして之に學理的に是非の判斷を下し得ずと云ふことは既に明にし得たりと信ずるなり。

加藤博士は恐くは云はるゝならん余が見て道德の標準と爲すものは已に業に明なるにあらずや、余が社會の必要と云ふものの是れなり。是非善惡の別るゝ所、社會の必要に應ずると應ぜざるとにありと。然れども是れたゞ言語を弄して明答を避くるに外ならず。何となれば明答を要するの點は博士が「社會の必要」と云はるるものの何たるにあればなり。社會の必要とは何ぞや。是れ余が問はんと欲する所なり。「社會の必要」てふ如き漠然たる言語を以ては決して倫理學上重要の問

此處には大したる差響もあらざるべければ假りに其語を用ふ)。加藤博士は曰く「進化主義に據るときは未開人民の道德は未完全、開化人民の道德は完全なるに相違なきも、此完、未完の道德二つながら道德たるに妨げあることなし」と。之に由て見るに加藤博士は未開人民の道德を未完全とし、開化人民の道德を完全とせらるゝに相違なし。然らば則ち道德に一定不變の標準あることを承認せらるゝなるべし。若し一定不變の標準なくば何によりて一を完全、他を未完全の道德と云ふを得べきか。一定の標準なくして物の完不完を定めんとするは、恰も尺度なくして物の長短を定めんとするが如し、若し一方に於ては道德に一定不變の標準あることを承認しながら、他方に於ては道德主義は決して一定不變のものにあらずと云ふを得ば、其所謂る道德主義は果して道德の主義と稱すべきものなる乎を疑ふ。

思ふに加藤博士は道德に一定の標準あることを承認せらるゝならん、又道德に一定の法則原理ありて學理的に之を攷究することを得ると思惟せらるゝならん。然らば則ち其一定の標準、原則、根本原理は何なる乎。是れ余が加藤博士に問はん

若し博士が道德主義は天然一定のものにあらずと云ふの意は道德上の個々の敎訓(即ち英語に所謂る precepts)又慣習には時と所とに由て相同からざる所ありと云ふにあるならば是れ誠に見易き事實にして少しく物の道理を知る輩の中誰か之を否む者あらんや、道德上の敎訓又慣習には時と處とによりて相同からざる所ありと云ふ丈のことならば如何なる直覺的の道德說(Intuitive Morality)を主張する者と雖も誰か之を拒むことをせん。加藤博士が必死となりて反對論者に戰を挑まるゝは是れ即ち影法師を挑むと云ふものなり。

然れども若し博士の意は道德の敎訓即ち世に善と云ひ義と云ふものには古今萬國毫も一定不變の所なしと云ふにあるならば、こは明白なる事實に反したるの所見と云はざるを得ず。試に思へ親が子を或程度まで養育するは何れの時何れの處に於てか善事ならざる、博士が繰返し繰返し言はるゝ社會の必要より見るも親が子を養育する事の何れの世にありても善事なることは一見して明白なる道理事實にあらずや、親が子を養育することは人間社會の由て以て立つ所以にあらずや、(但し博士の所謂る社會の必要なる語は未だ十分明ならずと雖も何れにしても

とせば、博士の主張さるゝ道徳主義は如何のものなるや、亦何れ一定不變のものにあらざるべし。若し博士の云はるゝ如く道德は天然一定不變の規矩準繩に出づるものにあらずとせば、道德は天然一定の規則に出づるものにあらず、即ち天則に出づるものにあらずと云ふも敢て不可なかるべし。博士の意若し果して此の如くならば博士は道德上の現象を學問的に攷究することを得ざるべし。何となれば道德上の現象には博士が學問的攷究の主眼と云はるゝ天則(即ち天然の法則)なければなり。是れ即ち希臘の「ソフィスト」等が稱へたる道德上の懷疑說に外ならず、博士の主張さるゝ所若し此懷疑說ならば是れ理論上誠に明白なる所見にして、余輩が之に學理的に是非の判斷を下すも決して難きにあらず。然れども予は疑ふ博士は此懷疑說を主張するの勇氣あるかを。要するに博士が道德主義と云ひ天然一定不變の規矩準繩と云ふことの頗る曖昧にして博士の意を誤解するの恐なき能はず。博士が此等の語に尙ほ明晰なる意義を附せざる間は、博士が道德主義は一定不變のものならずと云ふの說は未だ決して學理的に明なるものとは云ふ可らざるなり。

のにして即ち當時に取りては道德に合するのことたりしなりと。

右陳述したる所によりて加藤博士の道德主義を毫も潤色することなく毫も左右に牽强附會することなく有りの儘に陳述し得たりと信ず。若し敷衍せば如何程も長く縷陳するを得べけれども、其主要の點に於ては右陳べたる所に外ならずと思惟す。

右に由て見れば加藤博士の道德主義の要點は道德は一定不變のものにあらず、社會の變遷に連れて變遷すと云ふにあるならん、是れ一見せば甚だ明なる所見、學理的にも甚だ明なる所見の如く見ゆれども少しく詳細に考ふれば決して然らず、博士は道德主義は決して天然一定のものにあらずと云はる(天則第二編第二號三十八頁左より二行)、又道德は天然一定不變の規矩準繩に出づるものにあらずと云はる。(四十一頁右より六並七行目)、博士の意は道德には一定の主義なく一定の規矩準繩なしと云ふにある乎、道德と稱するものには毫も一定不變の所なしと云ふにある乎、博士の言を其如きの意味に解する者あるも余は之れを見て强ち牽强附會の解釋と云ふを得ず。若し博士の云はるゝ如く道德主義は天然一定のものにあらず

て博士の一本鎗と云ふ進化主義の説明をさるゝに當ては其論右の道德主義に渉らざること甚だ稀なり。其道德主義の大要と云ふは左に陳ぶる所に外ならず。曰く天地の事物と共に人間社會も亦進化し來り、進化し行くものにして、吾人が道德と稱するものも亦此進化の理法外に立つものにあらず、故に道德は一定不變のものにあらず、社會の開明の度に從つてそれ相應の道德あつて開明社會の道德と未開社會の道德とは相同じきものにあらず、一の不道德、他の道德たることなきにあらずと。而して之が例を擧げて申さるゝには、未開社會に於て治者が大權を以て被治者を壓倒し、貴人が強權を以て庶民を抑制し、男子が威力を以て女子を制馭したるは(今日開明社會に於ては兎も角も)昔時未開の社會に於ては强ち道德に合せざることゝ云ふべからず、寧ろ道德に合せしことなりと。又愛人の德を例として申さるゝには進歩せる社會に於ては愛人は重要なる道義たるに相違なきも未開の社會に於ては必しも然るにあらず、其社會に於ては他國人をも博く愛せよと說かざるのみならず之を讐敵と見做すを以て當然のことゝ思惟したり、而して「此不愛人主義(外邦人を愛せざるの主義)」は古代未開の社會にありては甚だ是なるも

と是なり。余は此迄或種類の學者が道德の理即ち倫理を攷究するに當り、其攷究法の十分實驗的ならざりしことを承認する者なり、然れどもまた若し道德上の事實を沿革的又比較的にさへ攷究すればそれにて倫理攷究の仕事は終れりと考ふる者あらば余は之れを非難し去ること容易なりと思ふ者なり。加藤博士の倫理攷究法に關する所見を學理的に評せんと欲せば、先づ是非とも右の點に就いて博士の返答を煩はさゝる可らず。「天則」に陳述しある所にては博士の所見は採集したる事實を沿革的に又比較的に攷究するを以て倫理の唯一完全なる攷究法と見做さるゝ樣に思はるれども此點未だ明瞭ならず、而かも此點に就いて明瞭なる陳述を得ざる間は未だ之に學理的に是非の判斷を下すことを得ざるなり。

次に加藤博士は其主張さるゝ道德主義の説明に移りて申さるゝには「近來進化主義淘汰主義の漸く開けし以來、道德も亦天然一定不變の規矩準繩に出るものにあらず、全く漸々の進化發達に由て遂に今日の道德となりしものなる所以の理明瞭となれり」云々と。博士の茲に主張さるゝ道德主義は博士も自ら云はれし如く、屢演説に雜誌に其陳述を見たる所にして決して耳新しきことにあらず、世人が稱し

れば別に質問を爲すの必要なしと思惟す。

次に博士は道德の理を攷究するの方法に就きて申さるゝには、「凡べて「學問世界にありては事物の理即ち天則を尋究知得するを以て主眼とせざるべからず、而して此主眼を貫かんと欲せば只管古今萬方の事實を採集して以て硏究の材料となし、或は沿革的に或は比較的に論究して其成果を收め、以て眞僞當否の判定を爲さゝるべからず、道德の理を論究するが如きは最も此道によりて以て吾人の行爲の善惡邪正を定めざるべからざるなり」と。此點に就きても別に異論を唱ふるの必要を感せず、蓋し事物の理を攷究するには先づ事實を採集して之を硏究の材料と爲さゝるべからざること論なく、又其採集したる事實を沿革的に(即ち獨逸語に所謂る entwicklungsgeschichtlich に)又比較的に硏究するの肝要なること論なければなり。

然れども茲に一つ博士に問はんと欲することは道德の理を攷究するには道德上の事實を採集したる上は其事實に沿革的又比較的の攷究をさへ施さば十分道德の理を論究し盡すことを得べき乎、即ち沿革的又比較的の攷究法は肝要なるには相違なきも、博士は之を以て倫理學上の完全なる攷究法と見做さるゝかと云ふこ

るよりも何は學理的に之を陳述せざれば學者は之に向つて學理的に是非の判斷を下し得ずと云ふなり。余は今加藤博士の所謂る道德主義に學理上甚だ明ならずと思はるゝ所あるを指摘して博士の答辯を煩さんと欲す。今は博士を駁するにあらず博士に問ふなり。蓋し駁論を試みる前に駁論の目的物たる先方の論說を明にするは駁論を試みんと思ふ者の何よりも先づ全うすべき義務にして、而かも爭論を爲す者の間には往々此義務を輕視するの傾ありて、之が爲めに無用の辯論を費すのみならず、遂には双方の感情を害ふに至ることあればなり。故に先づ問を設けて博士の答辯を請ひ、其答辯を得たる上にて若し學理的に駁論を爲すの價値若しくは必要ありと思はるれば其時に於ては遠慮會釋なく博士の望まるゝ如く學理的に駁論を試みるべし。

加藤博士は先づ本尊樣遵奉主義の學問世界に許容すべからざることを論じて「天則」第二編第二號に申さるゝには「何れの世となるも學問世界に本尊樣を立て、只管其本尊樣の所言に背かざらんことを求むるが如きは愚の最も甚だしきものと云はざるべからず」と余は此點に就きては別に異論なく、又博士の意味も甚だ明瞭な

者に戰を挑まれし右「天則」の文を再三熟讀せしにも拘らず、未だ博士の所謂道德主義の何たるを(殊に其學理的の邊に於て)詳にせざるなり。人若し反對論者に向つて「成るべく詳細に學理的に」辯駁を試みよと言はんと欲せば先づ自ら自家の所見を「成るべく詳細に學理的に」陳述せざるべからず。今學理的の眼を以て見るに加藤博士の論說は未だ決して明なるものと謂ふ可らず、思ふに一通り倫理學の歷史に通じ一通り倫理學の何たるを知る者が(即ち學理的に道德上の現象を解せんと欲する者が)加藤博士の所說を讀む時は恐くは始終痒ゆき所に手の屆かぬ心地を以て通過するならん。よし他人はしか感ぜざるも兎に角余は其如きの心地を以て通過したり。是れ蓋し加藤博士の如く學理的に道德上の現象を攷究して其所見を吐露し且つ殊更に反對論者に向つて學理的の駁論を請求する以上は必ず論じ涉るべき倫理學上の問題(即ち學理的に道德上の現象を攷究する者が此所即ち問題の存する所と思ふ點々)に加藤博士の所說の論じ涉らざる所多きが故なり。固より倫理學上諸の問題に答辯するを要すとは云はず但だ道德主義を陳べて學者が之に學理的の評論を與ふることを望まば加藤博士が其道德主義を陳述さる

論者は兎角虚心平氣を以て之を聞かず、唯其自ら尊信する所の本尊樣の主義に異なるの故を以て之を駁撃すると多し」と。而して博士が主張さるゝ道德主義の何たるを陳述されたる後にて(右の篇の結末に)申さるゝには「是に於て余は余の駁論者に向て請求する所あらんとす、即ち他にあらず、駁論者若し前述の旨意を以て謬れりとせらるれば希くは其謬れる所以の理を成るべく詳細に學理的(環點ハ加藤氏自ラ附スル處)に論述して寄贈せられよ、學問上の生存競爭も亦最も缺く可らざるものなれば、余は其論述が例の本尊樣辯護の主義に非ざる以上は、縱令如何なる激烈なる駁論に渉るも喜で之を本誌に掲載して余の論旨と其駁論との可否當否を世間公平の學士に質さんと欲するなり」と。是れ正さしく加藤博士が反對論者に向つて戰を挑まれたるものなれば、博士と反對の意見を有する者は壯なる駁論を呈して可なり。余は加藤博士と反對の意見を有する者なるや否やを知らず、自ら之を知らず、何となれば加藤博士の主張さるゝ道德主義の何たるを未だ詳にせざればなり。加藤博士は屢演說に雜誌に其道德主義を陳述說明せられたるにも拘らず余は親しく博士の演說を聽きしことあるにも拘らず、雜誌に現はれし博士の論文、殊に反對論

規律を揭ぐる者として見るを得べく、(三)或は之を個々の塲合に於て善惡正邪爲すべし爲すべからずの判別を下し又その如き塲合に於て行爲を爲したる時に覺ゆる滿足又は不滿足の心として見るを得べく、(四)その如き個々の行爲に就いて判別を下すにも特に久しき習慣により其判別の或一定の方向に傾きて殆ど直覺的になさるゝ者をば指しても云ふを得べし。之を要するに第一義の良心を明にし以て第二第三義の良心を指導し統一し又以て遂に第四義の良心をますく進步したる形に造りなすの必要を見るなり。

(明治二十七年十月發行、六合雜誌第百六十六號)

道德主義に就いて加藤博士に問ふ

文學博士加藤弘之氏は其講述にかゝる「天則」第二編第二號に「余が屢論述せる道德主義に就て世間の駁論家に希望す」と題する一篇の文を揭げて申さるゝには、「余は演說に雜誌に道德主義の決して天然一定のものにあらず社會の開明進步につれて變遷する所以に就て屢論述せしことありしに(但し余の新發明には非ず)世間の

一種の習慣たる以上は變ぜざる者と云ふべからず。習慣は内外の情況によりて變ずるものなればなり。又右云ふ如き習慣ありて之を良心と名くるも、未だ之を通常所謂本能と同一視するを得ず。かゝる意義にての良心は未だ常に本能と名けらるゝ者の如くに判然固定せる趣を有せざればなり。凡そ本能と名けらるる者は明に區劃し難きものとするも、兎に角鳥が巣を造り赤兒が哺乳する如きを本能と云ふ意味にて良心を本能と名く可らざるは明なり。今云ふ意味にての良心は訓育さるゝことを要す。嚮に云ひし理性てふ意義にての良心を明にし其示す所に依りて以て今云ふ意味の良心を正し導かざる可らざる也。

上來論ずる所を以て見れば、吾人に直覺的に明瞭なる又不變なる又謬る所なき又人によりて異る所なき道德上の判別を下す一種特別の能力の具はれるありとし而して之を以て吾人の良心と云ふ可らざるや明なり。良心は發達する者なりと謂はざる可らず。その發達する者たるは其指示する所に吾人の從ふべきことを妨ぐる理由とはならざるなり。良心を云ふに(一)或は之を道德上最高の規律を掲ぐる者として見るを得べく、(二)或は之を常識に具はれる全くは判明ならぬ幾多の

良心と名くる心的現象を見るに決して單一なる者にあらず。善惡正邪の判別には智識の邊あり、又感情の邊あり。特に良心に責めらるゝ抔と云ふ時には感情の要素の著明なるを見る。又良心が彼の事此の事を爲すべしと命ずる抔と云ふ時には或事物へ向つて衝動するの心地あり。則ち良心と名くる心的現象は頗る複雜なる者なり。されば良心を單一なる能力の如くに云ふは固より不當なり。(此等の點に就いては良心起原論に載せたる論を見んことを要す)。

然れば則ち個々の行爲又は行爲の規律に就いて明瞭不變萬人同一の道德上の判別を爲して謬なき一種特別の能力と云ふ意味にては良心を存在するものと云ふ可らざるなり。然し良心をかゝる一種特別の能力の如くには見る可らずとするも、吾人が或事柄を善として褒し惡として貶するの久しき、遂に是非善惡の判別に一種の習慣を形づくることなしと云ふ可らず。現に吾人は思慮推理を用ひずして殆ど直覺的に或行爲を惡しと感じ爲す可らずと念ふことあるなり。此の如きの習慣は子孫に遺傳してます／＼堅固になるを得るものなるか否かは、爰に一問題として遺して論ぜざるべし。其の如き習慣も遺傳するか否かに拘らず、兎に角

然らば即ち道德の最高の法則、至極の根據を示すをば良心と云はゞ如何。その如き意味にての良心は、吾人の通常理性と名くる者と別ならず。吾人が倫理を研究するに當りてや、その理を追究し開發する者は吾人の理性なり。(爰には更に進んで理性の何たるは論せざるべし)。此の理性の示す所は如何と問ひ尋ぬる、是れ倫理學の目的とする所なるが、吾人の倫理の研究は未だ全く之を明にし得たりと云ふ可らず、之を明にせむと力めつゝあるなり。されば此意味にての良心の示す所は吾人の既に明知せる所にあらず、明知せむことを要する所なり。

良心はしば〳〵一種特別の能力若くは性能の如き者と思惟せらる。然れども一種特別の能力とは何者の謂ひなるか、全躰心の能力とは如何なるものぞ。吾人の心に幾多の相異れる局部あるかの如く、種々の道具あるかの如く思ひて特殊の能力ありと云ふは陳腐の心理說に屬すと評して可なり。要するに心的現象を離れて能力を語る可らず。良心の何たるを知らんには、良心と名くる心的現象を見るを要す。良心を一種の特別の能力と云ふも、唯だ之を能力と云ふを以ては倫理研究に裨益する所あるを見ざるなり。

むことを如何程に非とするかは人により又時代によりて大に異ればなり。且又その如き道德的規律の揭げられて一般に承認さるゝに至りても、其如き規律は或は制限を附せざる可らざる者或は明瞭を缺く者たるを免れず。虚言を吐く勿れと云ふも、之を制限なき規律と云ふを得べきか。醫者が患者の病勢を增さゞらん爲に其病狀に就いて虚言を吐くは必ずしも非なるか。若し一概に虚言を非とす可らずば、之に如何なる制限を附すべきか。吾人は親に孝ならざる可らず、然れども孝が他の道德的規律(例へば忠)と衝突することなきを保すべきか。大義は親を滅すべきか。孝とは何ぞ、忠とは何ぞ。仁義は吾人の行ふべき所の者、然れども何をか仁義と云ふぞと問はゞ、若干の通則を揭ぐる者としての良心は之に明晰なる答を爲さゞるなり。此等の疑問を解釋せむには、終に道德の最高の法則至極の根據を求め出ださゞる可らず。幾多の個々の規律を概念として明にせむには、凡べて此等を統括してその相互の關係制限を定むる最高の法則、至極の根據を提出せざる可らず。然れば唯だ個々の規律を揭ぐる者としては、良心は未だ明瞭なる者とは云ふ可らざるなり。

る者と云ふ可らず、謬なき者と云ふ可らず、吾人は屢〻或事柄の正邪曲直を判別し後に至りてその判別の誤り居たりしを認知することあればなり。吾人は後悔することしば〳〵あり。且又個々の行爲に就いて如何なる場合にもその正否を判別し得るにあらず、自己の行爲に就いても其道德上の判別に惑ふことしば〳〵あり。故に個々の行爲の正否を判つ者と解すれば良心は凡べての場合に於て明瞭なる判別を爲し得る者にはあらざるなり。且又人によりて判別を同うせざる所あり。同一の場合に同一事件を見て、一人は正しとし一人は正しとせざることあるは、毫も珍らしとするに足らず。されば今云ふ意義にては良心は變せざる者にあらず、謬らざる者にあらず、判別に惑ふことある者又人によりて同一ならざる者なり。吾人の道德的心識に幾多の通則あることは疑を容れず。例へば詐るべからず、盜むべからずと云ふ如きは、一般に道德上の通則として承認せらるゝ所のものならん。然れども此等の通則を揭ぐる者と云ふ意味にては、又其如き通則を揭ぐるに至りたる以上は、或は良心は變らざる又謬らざる者とは云ふべくも、未だ凡べての人に於て又凡べての時代に於て同一なる者とは云ふべからず。何となれば詐ると盜

心の變ずる者なるか否か、謬ある者なるか否かに就いても所見の相違すべきは勿論なり。　予輩は必ずしも良心なる語を此等諸意義の何れか一にのみ用ふべしとは云はず、但だ此語を用ふるに當りその何れの意義に從へるかを明示せざる可らず。

吾人は屢〻一般の觀念に照らさず通則を想ひ浮べずして殆ど直覺的に個々の行爲を或は正或は不正と判し或は爲すべく或は爲すべからずと識ることあり。　甲なる人が唯だ〳〵己れの忿怒に任せて乙なる可憐の少女を息も絶えんばかりに亂打するを看ては、人多くは何等の通則を想ひ浮ぶるの暇なく其通則に照らすの暇なくして、一見直にそをわろしと思ひて其亂打を止めんとするなるべし。　又病苦の爲め路傍に倒れて呻吟する者あるを看れば、道德上の法則即ち概念を想ひ出だし來り之に由りて推度することを待たずして、其病者に爲し得ん限の扶助を與へざる可らずと念ふなるべし。　而して吾人の良心が此等の事の判別を示すと云ふも敢て不可なるにあらず。　然れどもその如くに個々の場合に當りて個々の行爲の正不正、爲すべく爲す可らざることを知るを良心の判別と云はゞ、良心は變せざ

に就いては良心起原論に「良心とは何ぞや」と題して論じたり。）
さて良心の範圍は凡べて善惡正邪又義務の判別を包含する者と解したる上にて更に起るべき問題は、何に就いての判別なるかと云ふことなり。爰に良心の意義を論ずるも、專ら此點に就いて云ふべし。良心は何に就いて善惡正邪等の判別を掲ぐる者なるか。或は良心の示す所は個々の行爲に就いての判別なりと云ひ得べく、或はその示す所は個々の行爲を規定すべき若干の通則なりと云ひ得べし。前者の見を取らば、良心は直接に（即ち通則を想ひ浮べて之に照らすことを待たずして）個々の行爲の道德上の性質（即ちその善惡正邪等）を判別し得べしとなす。後者の見に從へば、良心の職とする所は父母に孝なるべし朋友に對して信義を守るべしと云ふ如き道德上の通則を掲ぐるに在りて、直接に此の行爲彼の行爲此の場合彼の場合を取つてその正邪曲直を判するにあらず、個々の行爲個々の場合の判斷は良心の通則を應用して始めて定まるべく而して之を應用する者は良心にあらずとなす也。右二者の見の外、又倫理の最高の規律若くは至極の根據を示す者をば良心と云ひ得まじきにもあらず。而して此の如くにその意義の異るに從ひ、良

予輩の今爰に目的とする所は言語學上良心てふ二字の起原及來歷を探らんとするにあらず、こは固より有益の事なれども、予輩の今の論旨は此にあらず、當今倫理學者の用ふる良心なる語の意義を質しその倫理學上の用語として如何に用ひらるべきかを定めむとする、是れ予輩の爰に目的とする所なり。

吾人の心識には善惡、正邪、義務(せねばならぬ事又してはならぬ事)の觀念並判別あり、而して此等の觀念並判別が所謂良心なる者に關係する所あるや明なり。良心の何たるはその通俗の意義よりするも又學術上の意義よりするも正さしく此等の觀念又判別に關係する所に存する也。故に世に良心によりて彼の事此の事を善しと念ひ又正しと判ずと云ひ、或は我が良心が此の事彼の事を爲さねばならぬ又は爲してはならぬと命ずと云ふなり。倫理學者の中良心なる語の意義を限りて專ら義務てふ觀念(命令)に關する者とし、或は專ら正邪てふ觀念又判別に關係する者とし、或は唯だ一行爲を爲したる後に自己を嘉賞若くは訶責するのみの心とする說あれども、その如くに良心なる語の意義を狹くすべき十分の理由なしと思惟す。寧ろ良心は凡べて善惡正邪義務の觀念並判別に關する者と解すべし。(此

論集

良心の意義を論ず

良心は變せずと云ふ者あれば、之に反して變ずと云ふ者あり、良心は開發進步する者なりと云ふ論者あれば、否爾かする者にあらずと云ふ論者あり、良心に謬ることなしと主張する人あれば、又謬ることありと主張する人もあり。斯く良心は屢反對の論斷を下さるゝと雖も、之を下す人の謂ふ良心なる者は必ずしも其意義を同うせず、その名けて良心と云ふ者の意義の判明ならざる、是れ良心に就いて多くの異說の存する一大原由にあらずや。人の良心と云ふや、その指すところ一にして足らず。啻に通俗に謂ふ意義の不定なるのみならず、倫理學者の云ふ所人により處によりて亦た其意義を異にするの例に乏しからず。如何なる種々の意義に良心なる語の解せらるゝかを辯明するは、少からざる疑惑を掃除し、依つて以て吾人の倫理的觀念を明にするに便益あらんと思惟す。

善惡の心識に就いて云はずして、それと均しく其作用なる義務の心識に就いて云はゞ、彼の說の非なること一層明ならん。自分に或行爲を爲してはならぬと覺ゆるの心識あるに先ちて、他人の爲す行爲をば爲してはならぬと覺ゆるの心識を生ずと云ふは、予はその何の意たるを知るに苦むなり。「ねばならぬ」と云ひ、又「良心に恥づる」と云ひ、皆素と自らの爲すことに就いて發起する心識なり。自身の行爲に就いて、良心に咎めらるゝてふ心識を發起せしことなくして、他人の行爲を見て良心に咎めらるゝてふ心識を發起すと云ふは、是れ天地を顚倒するものにあらずや。

良心起原論終

言語を吐き此れ〳〵の擧動を爲したる時には、意趣ありき又は無かりきと知れる我經驗より推して以て他人の意趣の有無を察知するに外ならず。他人の意趣の有無のみならず、其意趣の何たるを知るも亦固より先づ自らの意趣の何たるを自覺せし上ならざる可らず。蓋し意趣の有無と其何たるとは決して全く別々に知らるゝものにあらず、意趣てふものの何たるを知らずして、如何にして彼の人の動作には意趣あり此の人の動作には意趣なしと云ふを得んや。然らば則ち、何の理由ありて意趣の善惡のみは自らの意趣に就いて判別するに先ちて他人の意趣に就いて判別すと云ひ得る乎。予輩は實驗に徴するも、意趣の何たるに徴するも、決して其理由を發見せざるなり。先づ自らの意趣の善惡を知らずして、他人の意趣の善惡を知ると云ふは、恰も目なくして見ると云ふに似たり。啻に意趣のみ然るにあらず、意趣の實現したる行爲に就いても、其の是非善惡を判別するは他人の爲したる所より始めて而して後に自身に及ぶと云ふの理由あるを見ず。行爲の善惡は意趣の善惡と相離して判別し得るものにあらず。行爲と意趣とは前に云へる如く同一物の兩面と見るべきものなればなり。若し良心の作用なる是非

自他動作判定の前後如何。

にも、外物の障礙さへなくば、必ず行爲に現ずるものと見て、良心は之を是非し、又行爲に現じたる後には、その行爲を意趣の外界に實現したるものと見て之を是非するなり。

上來論述したる所によりて見れば、良心が是非の判別を下すの對境は心根と意趣と行爲とにあるを知る也。

有意趣の動作即ち行爲が良心の問ふ所となるは右の論述によりて明ならんが、其行爲に又自他の差別を爲して、良心の是非する所となる原始のものは、他人の行爲なるか、將た自身の行爲なるかと問ふを得ん。此問に答へて、良心の作用は、他人の行爲を是非するが初にて、後に之を自身の行爲に移すと考ふる學者もなきにあらず。然れども此說の非なることは、敢て見るに難からざるべし。意趣なき動作は良心の問ふ所とならず、意趣ある動作のみその是非する所となることは上に論じたる所なるが、扨その意趣の有無又その意趣の善惡は如何にして知り得るかと云ふに、他人の動作に意趣あるかなきかは、直接には決して知り得可らず。只だ其人の言語又外形の擧動によりて之を推知するの外なし。即ち自から曾て此れ〳〵の

となるは、有心識にして多少制御し得べき動機(即ち心根)と意趣とに止まる乎、將た其意趣の外界に現じたるもの即ち行爲にも及ぶかと云ふこと是れなり。通常の言語にては、良心は直に行爲の是非善惡を判別するものと見做すが如し。某の行は是なり非なり、某の爲したることは善なり惡なりなどと云ふは、是れ即ち通常の言語に於ては良心の判別を行爲の上に及ぶものと見るの證にあらずや。併し或學者は良心の是非する正當の對境は意趣と心根とにありて行爲にあらずと思へり。成程、意趣なき動作には良心は是非の判定を下さず、又意趣さへあらば外部の動作なくとも良心の問ふ所となる。併しながら、それ故に意趣ある動作(即ち行爲)は良心の問ふ所の範圍の外にありとは推論し得ざる也。却て良心の是非の判別が行爲の上に及ぶは、毫も異しむに足らざることにあらずや。若し意趣あるのみにて行爲なき時にも良心の問ふ所とならば、實在に現じたるの意趣即ち行爲が良心の問ふ所となるは當然のことにあらずや。抑も意趣と行爲とは全く別物にあらず、寧ろ同一物の兩面と見るべきものなり。即ち外界に現じたるの邊に於ては行爲と云ひ、內界に止まるの邊に於ては意趣と云ふ。未だ意趣の行爲に現せざる時

行爲は意趣の外面也。

けて爲すの心構をば(前にも既に云ひし如く)意趣と名け、此意趣の外界に現じたるものをば行爲と名く。故に意趣と動機とは其範圍決して同一のものにあらず。意趣は必ず有心識なるもの、動機は必ず然かるにあらず。意趣は既に決意に到達せるもの、動機は未だ決意とはなり居らざるものなり。蓋し或事を欲求するの動機ある時も、必ずしもそを實際成就せんとするの決心はあらざるなり。又或事を爲さんとするの心構は欲求とは異りて、欲し好む事柄にのみ對せずして、欲し好まざる事柄にも對せり。例へば上に掲げたる例に於て、若し小兒の危急を救はんが爲に、他人と約束せし時刻を後るゝ如きことあらば、其時刻を後るゝことは決して欲し好む所にあらず。約束に違ふと云ふことが右の場合に於ては決して行爲の動機とはならず、心を動かして行爲を來すの心的因緣とはならざるなり。然れども約束に違ふ心構即ち其意趣は十分存在せり。而して其意趣の全躰を總括して、良心はそれに是非の判別を下す。且又此意趣は外部の妨によりて行爲に現はれざる場合にも良心の問ふ所となるなり。

右陳べし所に就き予輩の尙ほ明にし置くべき問題あり。即ち良心の是非する所

眞心の是非と意趣全躰。

するの欲求は大なるべし。　然らば則ち、右の婦人の場合にありては、同感的作用によりて我が感受する我苦痛を脱せむとするの動機と相混ず可らざる種々の動機あること明ならん。　而して其中には有心識の欲求となりて明に心に浮び居るものあれば、又殆ど無心識にして有心識のものと相合して暗に行爲の動力を强め居るものもある也。

右陳ぶる如く、行爲の動力となるものは決して一にして足らざるが、其中良心の問ふ所となるは唯だ有心識にして且多少制御し得べきもののみなり。　無心識なる、若しくは全く制御し得べからざる動機は(間接に問ふ所となるの場合を除きては)決して良心の問ふ所とはならざるなり。　此の良心の問ふ所となる有心識にして且多少制御し得べき動機は、是れ普通の言語に人の心根と稱するものにして「心根のわるい」など云ふは、即ち此動機のわろきを云ふなり。

良心の問ふ所となるは右云ふ有心識の欲求にのみ止らず、動作及其結果の中欲し求めざるものあるも若しそを承知の上にて爲すの心構あらば、其心構は亦良心の問ふ所となる。　而して凡べて欲し好むとも又欲し好まざるとも共に之を思ひ設

感的苦痛の大小に拘らず我をして我子の苦痛を取り除かんとせしむるが故なり。　其子を助くるの行爲を喚起するは、同感の作用のみのせしむる所にあらずして、却て傾動、慣習等の動機ありて始めて同感の作用をして、その効力あらしむる場合甚だ多し。　子に對する親愛等の情ありて始めて其子に對する同感の作用が實力あるもの(即ち實行を喚起するもの)となるなり。　[1]親愛と同感とは、決して同一物にあらず。　例へば情人が其戀ひ慕ふ人に對して有する愛情の如きは、右二者の同一物にあらざることを示すの好適例ならん。　若し我情人の苦むを見ては氣の毒に思ひ、其喜ぶを見ては嬉しく思ふのみが相互の情合ならば、これ程貧相なる戀慕はあらじ。　戀ひこがると云ふところ何處にありや、君が爲には百年の命も惜しからじと云ふところ何處にありや。　且又右云ふ婦人の場合にありては、同感のみが行爲の動機にあらざることは、母親の本能（インスティンクト）と名くるものを見ても知らるべし。　此本能は母たる婦人をば、我子へは勿論、他人の子へも引き近づくる一種の強大なる動力たるなり。　其子の苦痛は假ひ僅少なるも、婦人に取りては其子が未だ乳を吸ふ嬰兒なるの故を以て、其苦痛を除き去らんと

1　第九三頁以下を参考せよ

決してあり得べからざらん。加之我苦痛を脱せむとするの動機は右等の場合に於ては、多くは殆ど無心識に働くものにして、而して又縱令ひそれが有心識に働く場合にも、其の如き動機は小兒を扶けずして只だ其場を脱れんとするの欲求とこそなれ、又僅少の勞力によりて其場の苦痛の原因(即ち小兒の苦•痛)を取り去らむとするの欲求とこそなれ、自身は如何なる苦痛を受けても尙ほ其小兒の苦痛を除き去らんとするの欲求とは決してなる可らざるなり。其小兒の苦痛を除き去らむとする欲求の强弱は同感によりて感受する苦痛の多少と其比例を同うするものにあらず。例へば、其小兒の我が生みし子なる時は、其子の苦痛の、至て僅少なる場合にも、そを除かむとする我が欲求は甚だ大なるべし。是れ一は我子なる時は、其子の僅少なる苦痛も尙ほよく我に取りては(同感的作用によりて)大きく感ぜらるるが故ならん。然れども若し此の故のみならば、欲求の强弱と同感的苦痛の强弱との間に比例の立たざる塲合甚だ多し。然らば何故その如き塲合に自身の子を助けむとする欲求の大なるかと尋ぬるに、是れ蓋し自身の子に對してのみ存在して他人の子に對しては存在せざる關係、傾動、慣習等のあるありて、これが自身の同

苦痛が動機となりて其自身の苦痛を脱せんとするの動作(即ち此場合にては其苦痛の原因たる小兒の苦痛をば取り去らんとするの動作)を起すの趣なきにあらざるべし。然れども之を起すの趣は、多くは半ば無心識の境界にあるならん。或學者は右第一の動機即ち小兒の苦痛それ自身を取り去らんとするの欲求と、小兒の苦痛を見て同感して覺ゆる我苦痛を脱せむとするの動機とを混同して、前者は畢竟ずるに後者によりて動かさるゝもの、此れに依りて存在するものに外ならずと云へど、こは其兩者の相伴うて存在するを見て、その性質をも全く同一視したるの謬見なり。我苦痛を脱せむとするの動機は、小兒の苦痛を取り去らむとするの動機と相合して、其小兒を救助する行爲の動力を強むることはあるならん。然れども兩者決して同一のものにはあらず。其中の一は全く他に依りて存在するものとは云ふ可らず。故に同感によりて感受する苦痛よりも一層甚しき苦痛を受けても、其小兒を救はむとすることのあるなり。若し小兒の苦痛を取り去らんとするの動機は、其小兒の苦痛に對して同感して得る我苦痛を脱せんとするの動機に全く同じきもの、若しくはそれに全く憑りて存在するものならば、今云ふ如きことは

動機の有心識と無心識。

ゝろ)が其行爲の動機なり。詳に云へば、是れが行爲の動機の一部分を成すなり。凡そ行爲の動機の中には、明に有心識にして且つ自ら多少制禦し得らるゝもののみならず、無心識(或は殆ど無心識)なるもの、又有心識なるも自ら制禦し得られざるものあり。吾人が行爲を爲す時の心を顧るに如何なる感情、如何なる傾向、又如何なる刺激が其行爲を喚起せしか、悉くは辯別し難き場合甚だ多し。而して無心識なる、若しくは全く制禦し得られざる動機は良心の問ふ所とはならず。動機に有心識無心識の別あることを明にして、而してそれと良心の作用との關係を詳にせんが爲に、次に一例を掲げて説明せん。

例へば茲に途行く一婦人ありて、可憐(あはれ)なる小兒の路傍に苦悶するを見て、之を救助したりと想像せよ。此時に於て其婦人の行爲を動かし起したる動機を尋ぬれば、決して一にして足らざるべし。第一、其小兒の苦痛を取り去らんとするの欲求ありて、これが此場合に於ける婦人の行爲を喚起したる動機の中にて最も著く心識に現じ居るものならん。然れども亦これと共に半ば無心識に働く動機もなきにあらざらん。例へば小兒の苦痛を見るによりて、同感の作用にて自身に感受する

てふ語の正當の意義は、思ひ設けたる動作並に其動作の思[1]ひ設けたる結果(言ひ換ふれば思ひ設けたる身躰の運用並に之によりて達したる目的)を含むなり。而して動作又は其動作の結果の思ひ設けたるものを爲すの心構(こゝろがまへ)をば意趣と名くる也。且又思ひ設けたる動作並に其思ひ設けたる結果の中には、欲し好みたるもののみならず、時としては欲し好まざるものもあるならん。例へば多人數を救はんが爲に止むを得ず一人の困苦を見棄つるが如き場合には、其一人の困苦を見棄つるとは思ひ設けたる事柄には相違なけれど欲し好みたる事柄にはあらず。而して動作並に其結果の中行爲者自らの欲し好みたるもの(主觀の上より云へば其欲し好むのこ

設けたる行爲と思ひ設けざる行爲とに別ちて、其別を表せんが爲に更に二個の言語を撰み來りて各〻に命ぜざる可らず。

1 凡べて動作の思ひ設けざる結果に對しては、良心は是非の判斷を下すことなし。假ひ下すが如く見ゆる場合あるも、そは只だ間接に下すのみ。例へば曾て爲すべき事をば知りながら心あらずも怠りたる等のことありて、其怠りの爲に今思ひ設けざる不幸の結果を來したるが如き場合には、良心は其場合の思ひ設けざる結果には是非の判定を下すことあらん。然れども此は其結果を標に思ひ設けたる動作より生ぜしものと見てなすなり、即ち間接に是非の判斷を下すに過ぎざるなり。若し標に心づきながら爲さゞりし等の原因なく(即ち全く防ぎ得べき自分の落度なく)して生じたる結果に對しては、假ひ其結果が思ひ設けたる動作に追從して來りしとするも、良心は是非の判斷を下さず。法律の問ふ所とはなるも、道德上良心の問ふ所とはならざる也。

有意趣の動作の分析。

ふ所の自ら責め咎むるの心あるべし、是れ即ち義務の念に隨從して起り來る良心の作用（此場合に於ては良心の不安と名くるもの）なり。

右の論述によりて見れば、良心作用の對境は（其作用を善惡の識別感別の邊より見るも、又義務に關する心識の邊より見るも）無意趣の動作にあらずして、有意趣の動作にあること明ならん。然れども、右論述したる所のみにては、未だ有意趣の動作てふものの意義詳かならず。蓋しそを客觀の邊即ち外界に現したる行爲の邊より見、或はそを主觀の邊即ち內心の動機又意趣の邊より見て、その孰れの邊に良心の作用は懸れるかと問ふを得べければなり。故に次に有意趣の動作てふものを更に分析說明して、その良心作用の對境となるの邊を明にせん。

右の點を明にせんには、先づ行爲、意趣、及び動機てふ語の意義を審にせざる可らず。凡そ吾人が四肢五躰を動かして爲す動作には、外界に於ける事物の生起の法則に從ひて、種々の結果の生じ來るあり。而して其結果の中には毫も思ひ設けざる者もあらん。此等は行爲の結果とは云ふ可くも、行爲とは云ふ可らず。行爲[1]

1　若し此の如く行爲てふ語の意義を限るを不當とせば、思ひ

んが爲に、三段の例を設けて之を説明せん。

例へば今人あり故意なくして(豫め防ぎ得べき落度なくして)他人を害ひたりとせば、先づ之を觀る者の心には、被害者を見て氣の毒に思ふの同感的作用を起すべし、又此同感より反射し來りて、其者の苦痛の原因たる爲害者の動作に對しても、不快の感を覺ふべし。然れども此の如き塲合に於ては、不快の感は[1]此外には出でざるべし。試に右の塲合を變更して、爲害者に於て被害者を害ふの惡意ありしと想像せよ。然らば此塲合に於ては、右云ふ不快の感に加へて、爲害者の意趣並に其意趣より出でし行爲を惡み嫌ふの心あるべし。是れ即ち善惡を識別感別する良心の作用に出でたるものなり。又更に塲合を變じて、他人が爲害者にあらずして自身が爲害者(惡意ある爲害者)たりしと想像せよ。此塲合に於ては、右二段の塲合に於ける心的作用(即ち同感より生ずる不快の感並に善惡の識別感別)の外に、自分が「してはならぬ」と思ふことを爲しゝと云ふ心識に伴

1 固より被害者と其の關係の如何によりて、種々の感情を起し來ることなきにあらず。例へば常々其被害者を心よからず思ひ居らば、その者の害はれしを（假ひ其者の罪にはあらざるも）或は幾分かよい氣味と思ふの心地なきにあらざるべし。然し此等は今の論には關係なき事柄なれば、茲には書きて云はず。

其他に理由あるにあらず。即ち其動作の結果たる他人の苦痛に對し同感の作用によりて感ずる不快の感をば其原因たる我動作の上に反射せしめて、而して其動作に對して不快の感を覺ゆるに過ぎず。此不快の感は、己れ自身の惡しき意趣を惡むの心よりして其意趣の結果なる己れの行爲に對して覺する不快の感とは、決して同一のものにあらず。我動作をば、計らずも外界に現したる他人の苦痛の原因と見做して、それに對して不快の感覺を催すと、其動作を我意趣(他人を害はんとする意趣)の結果と見て不快の感覺を催すとは、大に相異り。今一動作を惡み、貶し、さげしむ時の心識を省るに、其心識は必ず意趣ある動作に對するものなることを知る。我動作によりて計らずも他人の苦痛を惹き起したる時に、之を氣の毒に思ひ、又我動作をあらずもがなと思ふの心は、意趣より出でゝ其人を害ひし時に其動作をわろしと擯むる心と決して同一のものにあらず。故に善惡の褒貶は意趣ある動作に對して發するものにして計らずも起りたる動作又其動作の結果に對して發するものにはあらず。則ち善惡の識別感別の邊より云ふも、上に掲げたる場合に於ては、良心の作用なしと云はざる可らず。猶は今陳べたる意を明にせ

作を爲しゝ時の心識とは決して混同すべきものにあらず。後者は予輩が良心の不安と名けたるものにして、右云ふ如き場合には此良心の不安てふ作用は起らざるなり。然らば則ち、義務を果さゞりし時の心識に隨從して生ずる心中の不安を良心の作用と名くるの邊より云へば、故意なくして他人を害ひし時の心識には、良心の作用なしと云はざるを得ず。併しながら良心の作用は義務を果す果さずと云ふ心識のみにあらずして、又善惡の識別及び感別にも存するが故に、若し此識別感別の邊より云へば、右掲げたる如き場合に於ては、良心の作用ありと云ふを得べき乎、予輩は此邊より見るも良心の作用なしと考ふるなり。其理由を左に陳述せん。

右の場合に於て先方の人の爲に悲み痛むの感情は、專ら其人に對して同感を起すより來るものにして、此同感より來る悲みの感情は、自身の動作が他人の苦痛の原因となりし時にのみ限らず、他人の動作又は或外物が其原因となりし時にも生じ來る。(但し彼と此とは其强弱には差別あるべし)。而して右の場合に於て我動作に對して不快の感あるは、是れ其動作が他人の苦痛の原因となりしが故にて、敢て

附錄

良心作用の對境たる動機、意趣並に行爲

此附錄に於て論せむとする所は、吾人の如何なる動作が良心作用の對境となるか、換言すれば、吾人の數多き動作の中にも如何なる性質を帶ぶるものに對して、吾人は良心てふ心的作用を發起するかと云ふ問題なり。

今例へば惡意なくして過つて人を害ひたりと想像せよ。其人に對して氣の毒に思ひ、又我所爲を見ては、それが其人に苦痛を與へしの故を以て、多少不快の感覺を催すなるべし。然し此場合に於て、先方の人に對し又我所爲に對して催す心識は、予輩が良心の作用と名くるものとは同じからず。何となれば先方の人の爲に悲しみ、又我所爲を顧みてそをあらずもがなと思ひ、又其人の爲に成るべく其損害を償はんとは欲するも、我と我心を責め咎むる心識は起らざればなり。如何にしても豫防し得られざりし落度を悲しむ時の心識と「してはならぬ」と知りながら一動

なるねばならぬ又正善と云ふ心識の對境の何たるか(換言すれば何事をせねばならぬか、何事が正善なるか)を審にし得ざれど、正善てふものは吾人の本來の目的を完うするの邊に求むべきものなりと云ふ丈のことは知了し得らるゝなり。本來の目的と云ふ語は、固より以て倫理の大本、善惡の標準を表示するには十分ならず。然れども予輩は是によりて以て其大本又其標準の求め得らるべき方角を知れりと云ふを得べし。譬へば倫理界に於ける羅鍼盤を得たるが如く、未だ其羅鍼の指示す處に如何なるものゝあるかは知らざれど、兎に角その指示す方角に向つて研究を運ばせ得るなり。而して其方角に向て研究を運ばせて、倫理の大本、善惡の標準の何たるかを審にするは、是れ倫理學の本領に屬する問題なり。

予の考説と倫理界の羅鍼盤。

説の如くに、良心の作用を全く外界の強迫より生じたるものと見ば、其外界の強迫の現に伴はざる事柄に對して良心の作用を覺ゆるは、是れ寧ろ一の迷妄と謂はざるを得ず。故に今迄は、外界の強迫に關係なき事柄をも、せねばならぬ、してはならぬ、又は善なり、惡なりと思ひ居たりとするも、若し一旦右の考説を眞なりと見ば、斯の如き事柄は強ひて、せねばならぬ、してはならぬ、善なり、惡なりと思ふべき必要なしと知るに至らん。此の如き良心起原の考説は豈に道德上の所見に巨大なる差響を生ぜずと謂ふを得んや。又倫理學上の主要の問題(即ち吾人は當に何を善とし、何を惡とすべきかと云ふ問題)に大なる影響を及ぼさずと謂ふを得んや。今云ひし所のみを以ても、良心の起原の解説次第にては、隨分甚しき差響を倫理學上の主要の問題に及ぼすことのあるは、既に明瞭ならんと信ず。

然らば則ち、予輩の考説を取らば倫理の大本、善惡の標準に如何なる差響を生ずべき乎。予輩は上に良心の起原を説明して、次の如くに云へり。曰く、法界の構造に具はれる吾人の本來の目的に對して吾人の有する關係に、良心てふ心識を生じ來りたりと。是によりて見れば、此良心起原の考説のみにては、未だ以て良心の作用

餘論

倫理學上此論の價値

予は此論の緒言に於て既に云ひし如く、良心起原の何處にあるかは倫理道德の主要の問題に更に關係する所なしと思ふ學者もなきにあらず。然れども此點に就いては、上來陳述したる所によりて、既に十分予輩の所見を推知し得らるゝならんと信ずる故に、茲には只だ簡單に論じ終らんと欲す。

或事を爲さねばならぬと覺知し又は善し惡しと覺知する心識は、只だ現在の心識としては、その起原の如何によりて敢て變更するものにはあらざるべし。義務を盡さねばならぬと云ふ心識は、素と如何にして生じたればとて、今は矢張り今の心識(即ちねばならぬと云ふ心識)なるに相違なし。然れどもその如き心識の存在するには當然の理由あるか否か、又其心識の對境となる事柄の何たるかは、其心識に巨大の差響を與へずと云ふ可らず。例へば予が「本論」に於て最初に非難したる考

心の發達を計るの必要あることを示すに足るのみ。

は論ずるを得ず。假ひそれらは良心の發達には缺くべからざる者なりとするとも、夫等さへあらば良心は自然に生じ來るとは云ひ得ざるなり。若し水土の潤はすなく、日光の照すなくば、種子は其萌芽を發し、枝幹を伸ばし、花を開き、實を結ぶに至らざるべし」然れども日光と水土とが種子それ自身をも生ぜしめたりとは云ふ可らず。要するに外界の制裁等は良心を生長せしむる肥料の如きものに過ぎざるなり。

予輩は猶ほ茲に一言を加へ置かん。吾人は各人生の理想を抽象的に觀念し居る者にあらず、又吾人の本來の目的を、本來の目的として明に心識に浮べ居るにもあらず、却て多くの人々は只だそを半ば無心識に浮べ居るに過ぎず、知見の進みたる者が「汝の爾か〳〵思ひ居ること是れ畢竟するに汝の本來の目的なり」と云ふを聞きて、始めて成程と氣附くに過ぎず。知見を開いて、吾人の本來の目的を有心識に、明瞭に、抽象的に認識するは是れ倫理學者の事とする所なり。然れども假ひ此抽象の學理の攷究を爲さゞるも、個々の事柄に就いて良心作用の發現するには毫も妨ぐる所なし。又此良心の現在の作用を現在に於て信ずるには今陳べたる二三の個條は毫も妨となるものにあらず。夫等の個條は但だ益々良

既に他の方角に向ひ居るにも拘らず、從來の久しき習慣の結果が猶ほ幾分の痕跡を心に留め居るによるなり。然るが故に新知見の明になるに從ひ、其痕跡は自然に消滅し去るなり。

且又吾人の良心は各自皆獨立別個に働くものにあらずして、却て多數の人々に於ては、從來社會の一般に於ける良心の働き方、若しくは或少數の極く上達したる人々の良心の働き方に倣ふこと多きに居るが如し。然れどもこは決して全く良心の働なき所より良心の働の生じたるにあらず。彼等の他に倣へる良心も、只だ外界の強迫(良心の作用を假定せざる所の制裁)より生じたる結果にはあらず、矢張り純乎たる良心なり。他人の良心に倣ひて働くも、良心は矢張り純乎たる良心たるを失はず。

今日の社會にありては、小兒の良心を發達せしむるに於て父母の命令、朋輩の褒貶、社會の制裁の大に與る所あるは論を待たず。若しそれらの訓練なかりせば、小兒の良心は今日實際見るが如くには決して發達せざるべし。猶ほ語を強めて云はゞ、外に強迫の力なく、内に社會的性情なくば、良心てふものは恐くは全く現し來らざりしやも知る可らず。然れども其故を以て、良心は外界の強迫の痕跡、若しくは社會的性情の變化したるものに過ぎずと

外に途なかるべし。是れ吾人の如き制限ある者の免る可らざる約束なり。吾人今日の心識に於て、若し彼の事又此の事を吾人の理想に屬するものと見て、そを爲すべし又善なりと覺知せば、今日に於てはそを信じてそれに從つて行ふに及くはなし。今日それに從つて行ふは、明日猶ほ進歩したる、猶ほ完全なる知見を以て行ふの準備となるべし。　人生の理想に關する吾人の知識は未だ甚だ不完全なるものなるが故に、何を善なり何を惡なりと見るべきか、何を爲すべし何を爲すべからずと思ふ可きか、頗る其判斷に惑ふこと固より少からず。其の如き場合には、成るべく吾人の理性を明にし以て理想の發見に向つて進み行くの外なし。又當に吾人は善惡正邪の判斷に惑ふことあるのみならず、從來久しく人生の理想に屬するものと認めたる事柄をば、後に知見の開くるに從ひ、其理想に屬せざるものと看破したる時にも、猶ほ其事柄に反對して行ふことは多少心ならず思ふの氣味あることなきにあらず。即ち新知見に從つて、右方に就くべしと見定めたる時にも、猶ほ何となく左方に就かねばならぬ如くに思はるゝとあり。是れ蓋し良心の久しく或一の方角に向つて働き居たるの痕跡あればなり　即ち良心の働きは實は

予輩は之を知らざれども、兎も角吾人が此生滅變化の現象界の一部分となりて此の如き地上に生息する間は、吾人は永く理想と實際との對峙の有様を脱し得ざるべし。然れども吾人が進歩の終極の目的は、其兩者の何時までも相對峙するにあらずして、其遂に合一するにあり、換言すれば義務の衝動がその目的に向つて何時までも傾向するの有様にあらずして、最早其目的と吾人の實際の情態とが一致和合して無上の滿足を得たるの有様にありと云ふべし。

真心信用の程度。

次に予輩の一言し置くべきは、良心は如何程信用すべきものなるかと云ふ問題なり。此問題に對しても、予輩は極く簡單なる答を爲し得べしと信ず。夫れ良心個々の作用は變り行くもの(即ち其現在の有様に於ては未だ甚だ不完全なるものに相違なければも、吾人がそを信用することには敢て妨ある可らず。若し不完全なるの故を以てそを信用せずと云はゞ、そは只だ良心に限りたることにはあらず。吾人は何事にも制限の下にあり、何事にも不完全なる者なれば、何事にも誤なきを保し難きは勿論なり。吾人の知識は假令ひ如何なる有様にありとも假令ひ巨大なる進歩を爲したる後にても、矢張り其時は其時の知識の指示に從つて行ふより

常經驗する所によれば、最初には必ず義務の心識(即ちねばならぬと云ふ心識)を浮べて爲したる事柄も、後には其如き心識を浮べずして、極く容易く、極く自然に、所謂る意の向ふ所心の欲する所に從つて、爲すに至ることあり。然れども或事柄に於て其如き有樣に至れる代りに(未だ吾人の目的を完うせざる限りは)他の新しき事柄に於て更に義務の心識を發起し來るべし。即ち第一歩に於て吾人の理想と實際とが合一したる時には、却てそれが刺激となりて、今迄は氣附かざりし猶ほ高き處に於て理想と實際との對峙を覺知し來るべし。蓋し吾人の目的は常住不變の情態に於て一時に現れずして、一の有樣を完うして次の有樣に移りゆく即ちその成り行きに於て現るゝなり。一言に云へば在るに現れずして成るに現るゝなり。若しこの在ると成るとの關係を餘りに純理哲學的の思想に過ぐると思ふ者あらば、今姑くその如き思想は措いて顧みざるも、予輩の考說によりて見れば、吾人は假ひ一の事柄に於て義務の心識を失ふも、他の猶ほ高き事柄に於て更に其心識を發覺し來るべきことは明ならん。而して此の如く義務の心識の一の段より其上の段に移り行くの進行は、何の時に其終局に達して遂に全く停止するに至るべき乎、

義務の念は終に消滅することありや如何。

我本來の目的が明になるに從ひ、それに對して發する傾動の心識も亦明になるなり。總べて此等の趣を合括して良心の發達とは云ふなり。

予輩の提出したる考說の說明は既に略ぼ其要領を盡くしたりと信ずれども、猶ほ其考說より生じ來る結果として、一二肝要なる問題の論ずべきあり。第一の問題は、吾人の義務の感覺又觀念は終に消滅すべきものなるかとのこと是れなり。こは主としてスペンサー[1]氏等の主張する考說によりて喚起されたる論題なるが、予輩の考說によれば、極く簡單なる解答を爲し得べし。即ち吾人本來の目的を完うせざる間は、その性に向つて吾人が心の衝動することの止む時なかるべし、故に其間は義務の心識の消滅することなかるべし。成程吾人の日

1 スペンサー氏は吾人が外界の強迫の結果を脫して、只だ行爲の自然の關係に着目して其行爲を爲す樣になるに從ひ、吾人の義務の心識は漸々消滅し去るべしと論ずれども、予輩は何故氏が其如き結論を爲したるかを怪まずんばあらず。何となれば氏の說によれば、義務の心識は外界の制裁によりて生じたる強迫の心持のみよりして成るものにあらずして、猶ほ他に一要素を含有し居ればなり。これは即ち想念的感覺が他の感覺の上に有する權威なり。外界の強迫より生じたる經驗の結果を脫すればとて、それと共に他の要素なる想念的感覺の權威をも脫し去るとは云ひ得ざるべし。想念的感覺と他の感覺との差別の存する限りは、前者は後者の上に權威を有するなるべし。故に此義務の心識の二個の要素の中、一のもの即ち強迫の心持を脫すればとて、それと共に全く義務の心識を脫すと云ふは、予輩は其推論の據て立つ所を發見し得ざるなり。(スペンサー氏著データー、オヴ、エシックス第百二十八頁)

良心發達の意義。

心識の隱微根本の性質を窺ひ得と考ふ。曩に「前論」に於て開陳したる所は、寧ろ其表面上の性質にして、今茲に予輩の考說によりて吾人が我本來の目的に對して有する關係に良心てふ心識の生じたりとのことを知るに於て、始めて其心識の裏面の性質を認め得たりと考ふ。予が云ふ此裏面の性質が取りも直さず其隱微根本の性質なり。

今迄予輩の考說を開陳したる所によりて考ふれば、良心は如何なる意味にて進步發達するものなるかの問題も明にするを得ん。先づ吾人が我本來の目的を見ることの正しくなるに從ひ、我良心の爲すべし爲す可らずと命じ、善なり惡なりと判ずることの正しくなるべし。即ち先づ良心作用の對境の正しくなることに、其進步發達の存するなり。次に吾人の本來の目的を見る範圍の廣くなるに從ひ、良心作用の範圍も亦從つて廣くなるべし。未だ曾て良心作用の反應せざりし事柄にも、その作用の範圍の廣くなるに從ひ、反應するに至るべし。是れ亦其發達の一面なり。次に又良心の全く反應せざるにはあらざるも、其反應の程度の至て微弱なるの有様が漸々強く、鋭く、明になることあり。言ひ換ふれば吾人の心識に現する

良心の裏面的性質。

論[1]じ得るとは思はざるなり。然し又良心は風俗習慣の結果に過ぎずして、唯だそれと共に流轉し行く者に外ならず(卽ちそれより以上の意味なきもの)とも思はざるなり。良心はその個々の作用に於ては變化し行くものに相違なけれども、良心てふもののある根本の原由は、吾人に對して法界の成り立ちに於て定まれる目的ありて而してそれに向つて吾人の進まんとする處にあるが故に、良心の根元は法界の成り立ちに於て眞實なるもの、又吾人に取りて最も高貴なるものにありと謂ひつべし。善惡義務の心識を個々の事物に應用する趣に於ては、時と處とにより て變化差別ありと雖も、唯だ々々變化差別のみありて、毫も其根柢に於て一定せる所のなきにあらず。何となれば其心識の生起は吾人に取りて最も眞實又最も高貴なる吾が本來の目的に根據するものなればなり。予輩の論述此に至て、良心てふ

1　マルティーノー氏の如きは斯く論ずる一人なり。氏は人間以上に有心有意の大能者なくば、吾人の義務てふ觀念は全く根據なきものとならんと云ふ。然れども今迄開陳したる予の考說を眞なりとせば、マルティーノー氏の提出する論據よりしては、決してその如くに考ふるの必要なかるべし。マルティーノー氏の說は神學者輩の常に好んで主張する所なれども、予の見る所にては、そはオブリゲーションなる語の字面に拘泥するの謬りを免れざるが如し。マルティーノー氏著「タイプス、オヴ、エシカル、シオリー」第二冊第百四頁以下(千八百八十六年版)を見よ。

良心の作用神命に歸する要なし。

雖高等なる精神作用は吾人の心識の發達に於ては最後に現じたるもの、故に又最も潰壞し易きものなりとのことは毫も怪しむに足らざればなり。何故吾人は自己の本來の目的とも稱すべきものを我が出生の當初に於て認識せずして、漸く後に至りてそを理想として心識するに至る乎。法界の構造は何故吾人の本來の目的を始より十分に吾人に知らしめざる乎。何故吾人は旣に成りあがれる眞個完全の人として生れ來らずして、極く幼稚の有樣より漸次進步し行く者なる乎。此の如く疑ひ問ふはいと易かるべし。併しながら斯る疑問は元來吾人の問ふべき筈のものなるか將た否らざるかに拘らず、又吾人の知識の範圍內に於てその如き疑問に答へ得べきか否かに拘らず、此良心起原論に於ては、それらの點に迄も論じ及ぼすを得ざるなり。

上來陳べたる所によりて見れば、予輩は良心の作用をば恰も一國の帝王が其の臣民に勅令を下す如くに造物主が吾人の心に鏤りつけたる命令とは思はざるなり。又た良心の働に義務てふ觀念のあるを見て、必ず吾人の相對して義務を負ふべき人間以上の有心有意の大能者(即ち通常所謂る有神論の神)なくんばあらずと

病的心狀に就いて。

ること多きに處る。要するに右言語學者の説に云ふ如き言語の關係を以ては、或觀念の夙くより存在し居りしか、將た後に生起せしかを知るを得れども、其觀念を形づくる要素の中に毫も新しき所なく、其觀念を分析せば全く在來の觀念となし得ることは證するを得ざるなり。予輩の良心起原の考説に從へば、固より始めより良心てふ心識を吾人の明に浮べ居れりとは云はず。其如き心識の生起するに先ちて、吾人の精神的發達の既に或程度に迄達し居らざる可らざることは、[1]予輩の夙に承認し居る所なり。故に若し右等の言語上の關係を見て、予輩の考説を論破するに足るの證と誤認するものあらば、こは實に思はざるの甚しきなり。

瘋癲白痴の有樣に陷る者が概ね先づ損失する所は道德的若しくは宗敎的心識なりとの事實も亦毫も予輩の考説に反するものにあらず。却つて予輩の考説に從へば、爾かあるべき筈と考へらる。何となれば吾人の精神が病的狀態に陷るに當つて、先づ最初に潰壞し來る心的作用は最も高等、最も複雜、又最も後に生起發達したるもの、即ち云はゞ其位地の未だ甚だ堅固ならざるものなる可ければ、吾人の本來の目的を理想として心識するが如き複

1 第三十八頁を見よ

性質に於ては敢て異る所のなきものなりとのことは、決して證するを得ざるなり。如何となれば後に生じたる觀念は全く新しき要素を含むものなる場合にも、それに附する名稱は從來使用し居れる言語の中より擇びて、比[1]喩的に應用するを得ればなり。新らしく生じたる觀念には今迄使用し來れる言語の通常の意味にては表はし得ざる趣あるも、其新觀念と或在來の觀念と多少の相似たる所さへあらば、其在來の觀念を表はしたる言辭をその儘それに應用して、其新觀念の名稱となすに毫も妨なく、又實際しかすること少からざるなり。夫れ思想と言語との相互の關係は極めて密接なるものには相違なけれど、其押しつめたる所の先後を云へば、思想生じて而して後にそを表はす言語の必要を感じ來るならん。而して新思想の生じたる時は其名稱として、必ずしも今迄全く見當らざる言辭を新作するを要せず、却て在來の言辭をば其儘に只だ新らしき意味にて用ふ

1 例へば義務の心識を表はす爲に用ふるればならぬてふ語は、元は外界の束縛を意味したる語に外ならずと云ふを得さするも、こは決して義務の心識を分析して外界の束縛、强者の强迫を受くるの心識と爲し了し得る證と見るべきにあらず。何となれば唯だ比喩的に其語を義務の心識に應用したるに過ぎずと考へ得ればなり。蓋し言語の同不同は直に以て觀念の本質の同不同を決定するに足らざるなり。

るものなり。玉石は其性質に於て決して混同すべきものにあらず、然れども必ずしも全く相分れて存在するものにもあらず、又或は多少の相似たる所さへもなきにあらざるなり。

言語學上の說に就いて。

近來言語學の攷究大に進步し來りて、其結果は吾人の心的作用又其發達の趣に就いても、頗る隱微の理を啓發する所なきにあらず。故に其攻究は吾人の道德的觀念の開發に關しても亦幾分の光を添ふる所なきにあらざる也。[1] 或言語學者の說く所によれば、倫理道德の思想を表示する言辭は、素と皆道德上の意味を含まざるものより來れり、言ひ換ふれば元來道德上の觀念を意味せざりし言辭をば後に發生したる道德的觀念に比喩的に應用したるものなりと。此言語學上の說に從へば吾人の道德的心識の生起に先ちて既に吾人の言語の發生し居りて、而して其言語は既に其時に於て幾分の進步を遂げ居たりとのことは證するを得るならん。然れども吾人の道德的觀念は素と毫も道德的要素を含まざる觀念より生じたるもの、其觀念の單に變化したるに過ぎざるもの、其本來の

1 ロメーンズ氏著「メンタル、エヴォリューション、イン、マン」第三百四十六、七頁（千八百八十八年版）を參考せよ。

は未だ白晝の光に照らして我本來の目的を覩ずるの段階にあらず、只だ曙光の薄あかりを以てそを漠然と窺ひ得るのみ。吾人は旣に全く覺め居るにあらず、未だ半ば睡眠の中にあるなり。

今云ふ如く吾人は此世界の(狹く云へば此人間社會の)境遇變化より離れて我本來の目的を一時に知了し得るものにあらず、寧ろ漸々に眠より覺めつゝ其漠然たる面影を見、其衣の裾を攫まんとし居るものに過ぎざれば、吾人が我本來の目的に對するの知識には、時と處とによりて多少の差異なくんばあらず。然るが故に現に良心の作用の對境(換言せば爲す可し、爲す可らず、善なり、惡なりと云はるゝ事柄)が時と處とによりて相異る所の少からざるなり。且又今云ふ如く良心作用の對境は人生の種々の經驗の中に於て變遷し行くものなれば、其作用には種々の經驗によりて生じたる他の心的作用の附隨し居れる場合もなきにあらず。例へば外界の强迫に遭ひ强者の施す刑罰を怖れたる經驗の結果が純粹なる良心の作用と相離りて發現する場合もなきにあらざるべし。故に或は其混合物を見て、皆良心作用の本領に屬するものと思ひ過り易きこともなきにあらず。予が「本論」に於て最初に非難したる良心起原の考說は即ち此過に陷れ

良心作用に於ける混合物。

ざる可らずと云ふにあり。

吾人の本來の目的なるものは決して夢幻の妄想にあらず、法界の自然の構造に於て其存在の根據を有するものなれども、十數年若しくは數十年間此世界に生活する個々の人は未だ全くは之に到達し居らず、未だ之を實現し居らざるなり。吾人の本來の目的は、法界の眞實躰より見れば、最も眞實なるもの、實有なるものに相違なけれども、個々の人となりて世に生れ來る吾人銘々に取りては、未だ實在となりて現存せずして、只だ理想として顯はれ居るなり。（今茲に法界の眞實躰なる語を掲げしが、此は純理哲學上の大問題にして爰には其論を盡すを得ず。故に予が此一段の陳述は不十分ならざるを得ず。）

今云ふ如く法界の自然の構造に基せる吾人の本來の目的てふ者は決して夢幻の妄想にあらずと雖も、吾人は既にそを全く知了し居れるにはあらず、又そは神託の如くに妙に天上より突然吾人に降り來るものにもあらず。此世界に於て、此生物の界に於て、此人間の社會に於て種々の經驗を積み種々の境遇に接して、彼の所謂る人類の進化なるものを經過する間に漸々吾人の心識に發現し來るなり。吾人

ダアヴィンの考說との差。

を毫も含まざるもの)と爲し得べしとは思はず。良心てふ心識には如何にそを分析するも、又如何に其未だ不完全なるの有樣に溯るも、全く他の種類の事柄に分析し去るを得ざる特殊の所ありと考ふるなり。

只だ淺薄に予輩の說を解する者は、或はそをダアヴィンの考說と其要點に於ては敢て異る所なしと思ふやも知るべからず。然れども少しく注意して予輩の說を見ばこれとダアヴィンの考說との間には甚だ明瞭なる差別のあるに氣附くならん。成程、吾人の性の傾向若しくは衝動を說く所に於て、兩者の稍ゝ相似たる點なきにあらず。然れども其傾向は吾人の現實の有樣が其本來の目的に向ひ行くの傾動なりと云ふが如きことはダアヴィンの語らざる所なり。その如きことは彼の決して許容せざる所ならん。且又ダアヴィンは吾人の社會的本能にのみよりて良心の起原を說明せんと試みて、之が爲に大に其說の根據を狹隘にし、徒らに困難を加ふるの嫌ありしかども、予輩の考說に於ては其如きの困難に遭遇せずと考ふる也。要するにダアヴィンの考說は只だ生物學上より良心の起原を說明せんと試みたるものにして、而して予輩が之に反對して主張する所は、必ず多少純理哲學の上に踏み入ら

予の考説の意味。

より此に至る迄論述したる所を克く了解したるものにして、若し予が茲に提出する考説と異りて全く純理哲學上の思想を雜へざる考説を以て良心の起原を説明し了する者あらば、予は直ちに予の説を擲て其新説を取るに躊躇せざるべし。

今陳述したる予輩の考説は如何なる意味にて良心の起原を説明するものなる乎。予輩は良心の作用なる可し可らず又善惡てふ心識を分析して全く他種のものとなすの意味にて、其心識の起原を探求し得とは思はず。良心なる心識の存在の根元を指摘するの意味にて、其起原を説明し得と考ふるなり。即ち右の考説に於ては、道德上或事を爲す可し又は爲す可らず、善なり又は惡なりと云ふ心識を分析して他の尙ほ單一なる別種の心識に歸したるにはあらずして、其心識の生起する根本を指摘したるに外ならず。言ひ換ふれば、吾人の本來の目的に對して吾人の有する關係が我心識に現れてわが生活行爲の理想てふ一種の觀念を生じ、而してそこに良心てふ作用を發起し來ると説きたるなり。是れ予輩の提出する良心起原の考説にして、予輩は他の意味にては良心の起原を説明し得るの道を知らざるなり。予輩は良心てふ心識を分析して全く他のもの(即ち予輩の所謂る道德的心識

きにはあらず。即ち法界の個々の現象は其現はるゝの目的ありて現はると云ふ事を假定し居れり。之を裏がへして云へば、只だ物質的機械論を以ては、法界の眞相は穿ち得ずとのことを假定し居るなり。此純理哲學上の假定は茲には只だ假定と稱すれども、そを假定と見做さずして他に之を論證し得るの道ある乎、將た(カントの語を假れば只だ道德的心識の存在を解する爲に無くてならぬもの、即ち其心識のポストラートと見るより外にそを看取するの道なき乎。是れ亦純理哲學若しくは倫理學の本領に屬する問題にして、茲には論じ及ぼさゞるも可ならん。兎に角予輩は右陳ぶる純理哲學上の思想を許容せずば、良心てふ心識の起原は決して說明し得べからずと考ふるなり。予輩が此良心起原論の攷究を始むるには、先づ吾人の普通の心識に包含しあるものを求むるを以て其第一步となし(即ち經驗を以て予輩が攷究の起點となし)たりしが、其心識に包含しある事相の存在を理解せんには、究竟する處、純理哲學上の思想を假り來らざる可らずと考ふるなり。若し其如き純理哲學上の思想を嫌ふものあらば、予は其者に向つては、其如き思想なくして良心の起原を十分に說明せんことを請求するの外なし。予が此論の初

假定するを要するのみ。此全法界その物が一大目的を有するか否かは、右の考說に取りては斷定せずして可なり。此法界の全躰に一の目的あるか否か、その如きことを吾人は知り得べきか否か、その如きことを吾人は問ふべきものなるか否か、此等は純理哲學上の大問題なれども、茲に論ずるの必要なかるべし。但だ次の事を忘る可らず、即ち此法界の中に現はるゝ個々のもの、言ひ換ふれば彼と此との關係の中に存する對待のものが其存在の目的を有するか否かとの問と、此法界の全躰即ち絕對者が其存在の目的を有するか否かの問とは、決して同一義のものにあらざることと是れなり。再言せば、予輩の考說に取りて必要なる假定は人間の如き此法界の個々の部分を成す者は其存在を取り卷く種々の關係の中に於て其存在の目的を有すと云ふに過ぎざるなり。而して人間に於ては其本來の目的が有心識に現じ來り、而して又是に於て道德と云ひ良心と云ふ現象を生じ來るなり。其謂ふ人間の本來の目的とは如何なるものなるかとの問は、是れ正さしく倫理學の大問題なれども、今爰にはそこ迄の討究に立ち入らざるべし。要するに予輩の考說に於ては、通常所謂る有神論を假定し居らざれども、固より全く純理哲學上の假定な

予が考説と純理哲學上の假定。

予の今開陳したる所を讀んで、或は頭を振りて、是れ既に莫大なる純理哲學上の假定を爲したる論なり、是れ吾人の確實なる經驗を超越して、臆説想像の境に入れるものなり、加之こは竊に有神論を假定し居るものゝ如しと云ふ人あらん。然れども予の上に提出したる考説は必ずしも有神論を假定し居らず。吾人の本來の目的と云ひ、又此法界の自然の構造[1]と云ふも、必ずしも有心有意の神の存在(即ち通常所謂る有神論)を假定し居るにはあらず、但だ此法界の成り立ち又轉變に目的の存することを假定するのみ。其目的は今爰には強ちに人間の有する如き有、心、識のものなりとは云はず、又其目的に進み行く者は人間の如き有心有意のもののみと云ふを要せず。且又此法界全、躰、の進行に一の目的ありとの事を假定するにも及ばず。只だ此法界の中に現れたる個々の者は或有樣に至るべき爲に現れたりとのことを

1 予が茲に用ふる構造てふ語には、木工が家を造る如き有心有意の所作を意味するにはあらず。搆造なる語の代りに、組織又は成り立ちてふ語を用ふるも不可なし。又或人は目的てふ語に拘りて、有意の神を假定せざる可らずと云はんも知らざれど、こは只だ法界の解説にテレオロジーを許容するの論と通常の有神論とを混同して、其別を知らざるの謬見なり。予はテレオロジーは許容せざる可らずと考ふ。メカニカル、エヴォリューションを以ては法界を理解す可らずと思惟するが故にテレオロジカル、エヴォリューションを取るなり。

理想の自覺の徐々開發。

快感又不快感は吾人の本來の目的を成就せむとする生長の衝動に或事柄の合する又合せざるに根據す。合するは快感、合せざるは不快感を生ず。義務を果したる心識に於けるの快感(即ち良心の平安)は右云ふ本來の目的に向ひ行く衝動の滿足を得るに生じ、義務を果さゝる不快感(良心の不安)は其衝動の滿足を得ざる即ち障碍を受くるに生ずるなり。

吾人の本來の目的なるものは決して夢幻の妄想にあらずと雖も、吾人は既に全く之を知了し居れるにあらず、又そは神託の如くに、妙に天上より突然吾人に降り來るものにもあらず、此世界に於て、此生物の界に於て、此人間の社會に於て、種々の經驗を積み種々の境遇に接して彼の所謂人類の進化なるものを經過する間に漸々吾人の心識に發現し來るなり。吾人は譬へば眠より起たんとする者の如し、既に全く覺めて白日の光に照らして我本來の目的を自覺し居れるにあらず、寧ろ漸く之を自覺せむとするなり。而して此自覺は此世界の境遇と相離れて生ずるにあらず、寧ろ人生の種々の經驗に敎へられ幾多の過誤失敗をも爲す中に於いて漸次に明瞭のものとなるなり。

思ひ浮ぶる一種特別の想念に對して我心中一種特別の衝動を覺するは(換言せば其想念が只だ一想像たらずして理想たるは)其想念の、素と吾人性具の生長の衝動に根ざせる者なればなり。此吾人の理想とする所に對して覺する一種特別の衝動が是れ所謂る義務の衝動、可しと云ひ、可らずと云ひ、ねばならぬと云ふの心識なり。故に此心識の起原は吾人が我本來の目的を成就せむとする性具の傾向衝動にありと云ひつべし。其性具の傾向衝動に根據せる理想の實現を妨碍するものは正さしく其傾向衝動に向つて障礙を與ふる者なり。此傾向衝動の障礙を受くる、是れ良心の不安、良心の咎めと云ふ心識の起る所以なり。吾人の生活の理想とする所(即ち生長の一段階に於て吾人本來の目的とする所)に契合し又は背違するとに彼の所謂る善惡の判別を生ず。猶ほ詳に云へば、吾人の生活の理想とする所と相契合若しくは背違するものに吾人の感性の邊を以て接すれば善惡の感別即ち善惡に特殊なる快不快の心識)を生じ、知性の邊を以つて接すれば善惡の識別を生ずるなり。故に或事柄を善又は惡と覺するは、之を吾人の本來の目的に合し又は反するものと明瞭に或は暗々裡に見たるの心識なり。善惡の心識に含まれる

理想と眞心の諸作用。

て之を變更する力を有せず。星躰の運行に關する臆說の如何に變更すればとて、毫も其運行には差響を生ぜず。然るに生活の理想は吾人の現實の狀態を變更する力を有す又變更すべき爲に設けたる者なり。實在の變更が理想の變更を促すと共に、理想が又實在を變更せしむ。更に細しく云へば、吾人の生長の自然の衝動(吾人なる者それ自身の變遷)が理想の改造を促し、而して改造されたる理想が更に吾人の實在を變遷せしむ。是れ理想の理想たる所にして、その只だ物理的現象を說明せむための臆說と相異る主要の點なり。

右陳ぶる所によりて所謂る理想なるものゝ發生する所以を窺ひ得るに庶幾からんと信ず。理想は之を約言せば吾人の我本來の目的に向つて生長しゆく傾動に生じたるものなりと云ひて可ならん。此性具の傾動に生じたる者なるが故に、理想に向ひゆくは取りも直さず此傾動を滿足せしむるの道なり。一理想は上に云へる如く永遠に保持さるゝものにあらず、改造さるゝことを要すれども、其理想に向ひゆき其理想に引き寄せらるゝ一種の衝動傾向を覺するは、是れ蓋し其理想が吾人の本來の目的に對する生長の衝動傾向に根據せるものなればなり。吾人の

(二)理想の實在變更力。

想にして、而してその吾人なる者それ自身が變化しゆく。物理の臆說を以て說明すべき客觀的事實は變化せず、生活の理想を以て指揮すべき吾人自らは生長進化しゆく。吾人は自然に生長進化する衝動傾向を有す。生長進化の一段階にある吾人に取りて一理想の不完全なることのあるのみならず、縱令ひ其理想は其段階に取りては完全なりとするも、吾人の自然の傾向は吾人を永く同一段階にのみあらしめず、吾人の生長の衝動が其段階の理想に對しては不滿足を覺え來る故に、曾て不完全とも思はざりし理想に對しても亦改造の必要を感じ來る。蓋し理想によりて指揮統御すべき吾人みづからが既に昔時の吾人にあらざればなり。理想は實在を改造すべき者、然れども實在を改造して其變更を來すことに於て既に理想みづからの改造を促す方に一步を進めつゝありと云ふを得べし。一理想の未だ實現されざる間即ち實在の變更せざる間は、それが理想として不足を感せられざるも、その既に實現さるゝに至りては、其實現されたることが其理想をして最早不滿足のものたらしめむとしつゝあるなり。

生活の理想は今云ふ點に於てのみ物理の臆說と相異るにあらず。物理の臆說は只だ事實を說明すべき者にし

兩者の差異。

（一）理想の不斷の改造。

したる部分の含まれるが如し。是れ理想の理想たる所にして、實在の進行すべき標的、その改造さるべき方向の指針こゝにあり。然れども是れ亦姑く吾人の生活を統御せむ爲に、吾人の生長進化せむ爲に使用する規律にして、吾人の之を使用して可なるか否かは、實際之を使用することによりて滿足に生活し得るか否かによりて決せざる可らず。而して一理想の永遠に吾人を滿足せしめざることは既に上にも云へり。吾人の生活の理想を改造するを要するは、恰も觀察の範圍の廣くなるに從ひ不完全なる臆說を改造するの要あるが如し。約言せば理想は吾人の生長進化せむ爲に使用する臆說なりと云ひて可なるべし。

然れども理想は物理的現象を脫せむための臆說と亦大に異る所なくばあらず。物理の臆說を改造する必要は吾人の觀察の範圍の廣まるより生ず、其臆說によりて說明すべき客觀的事實の變更によりて生ずるにあらず。例へば天躰の運行を說明せむための臆說ならば、その說明を與ふべき客觀的事實即ち天躰の運行には變動なし、但だ吾人の觀察の及ぶ範圍即ち客觀的事實に關する主觀的知識の變更によりて其臆說を改造する必要を生ず。然るに生活の理想は吾人に取りての理

吾人の實見したる個々の出來事には全くは含まれず、全くは其中に發見さる可らず、吾人の自ら附加したる部分を有せり、吾人の實見せざる出來事を迄も網羅するもの也。而して其吾人の自ら附加したる要素を有する規律が果して實在界の眞相と相合するか否かは實際其規律を諸般の出來事に應用しゆく中に於て證明せらるゝの外なし。それを應用しゆきて益々說明の上に滿足を覺え、それに反する出來事に遭遇せざるによりて其規律は証明せらるゝの外なからむ。然るが故に其規律の證明は完了せらるゝことなかるべし。要するに、其規律は吾人の姑く使用する臆說たり。それを使用して可なるか可ならざるかは、實際吾人の遭遇する事實の說明に於てそれが滿足を與ふるか與へざるかによりて決せざる可らず。吾人の生活の理想も亦此くの如く我現實の狀態を起點としたる而も其狀態を超越したる者にして其理想の完不完はそれが果して吾人の生長の衝動(即ち吾人の本來の目的に向ひゆく傾動)の永く滿足するか滿足せざるかによりて決せざる可らず。故に理想は實在を踏段となさゞる可らざれど、亦全く實在に含まれ居るにあらず、其上に出づる所あり。恰も因果律には吾人の實見する所の上に吾人の附加

るを得ざるに至る乎。他なし、吾人の生長の衝動(本來の目的に向ひゆく傾動)が未だ其制度、法律、慣習に於て自らの滿足を得ざればなり。此衝動の不滿足の存する、是れ理想の改造、隨つて又制度、風俗、法律の改造を促す所以なり。吾人の社會を動かす者は吾人の不滿足なり。吾人は右云ふ傾動の最も滿足を覺ゆるの途を探つて進みゆく、而して其途を探らんには今迄經過せし處を起點とせざる可らず、それを踏段とせざる可らず。新理想の舊理想に根ざして生せざる可らざるは、恰も樹木が其種子に根ざして生せざる可らざるが如し。新理想は舊理想を破壞すると共に又それを己れの內に成就せしむる者なり。

理想と物質的法則との類似。

理想を立てゝ吾人の生活を統御するは、臆說(法則)を立てゝ物質的現象を其中に包合統括するに似たる所あり。例へば原因結果の法則の如きは物質界、又廣く云へば一切の出來事を其中に統括する者なるが、如何にしてその如き法則を立てたるぞと問へば、元と個々の出來事に接し之を踏臺として其個々の出來事及其他の出來事をも統合する臆說を思ひ設けたるに外ならず。故に因果律は吾人の實見じたる個々の出來事を踏臺とすれども、而かもそれを超越したる者なり。因果律は

度と云ひ、諸種の政躰と云ひ、社會の階級と云ひ、國俗と云ひ、職業と云ひ、文學と云ひ、皆吾人の生活の理想が形躰を取りて現じたる者なりと云ひつべし。制度、風俗は形骸、理想は其精神なり。而して制度風俗の變遷は正さしく理想の變遷なり。一旦理想が制度風俗に其形を取りて實現すれば、其理想の變ぜざる間は、其制度風俗は吾人に取りて最高の權威を有す。其時に於ての社會一般の人に取りての行爲の標準は其制度其風俗にあり。其制度風俗よりして凡百の人は己が行爲の規律を看取す。然れども吾人の理想は永久同一の狀態に固定するものにあらず、動きゆき進みゆく者なれば、風俗、慣習、制度、法律も亦從つて變遷せざるを得ず。故に曾て最高の權威を有したる習俗制度も其權威を失ふに至ることあり。之を要するに、習俗制度の變遷は理想の進行を表示する者、法律慣習が理想を生じたるにあらずして、理想が形躰を取りて法律慣習となれるなり。

理想進步の由因。

理想の進步は何によりて生ずる。他なし、吾人に我本來の目的に向ひ行く傾動の存すればなり、即ち吾人は生長する有自覺的活物なるを以てなり。何故に一旦其形を制度、法律、慣習に取りて最高の權威を有したる理想が他の理想に處を讓らざ

社會は理想實現の機關也。

生長せむとの傾向を有するが如くなると、又之に加へて、吾人の智識の進歩が克く吾人をして將來を想念せしむるに至ると云ふべきなり。吾人の道德的生物たるは我本來の目的を臆測想念するの性能あるによる。禽獸草木と雖も、若し克く其生長の段階を臆測豫想し其豫想する所を目途として生長しゆかば、彼等も亦道德的生物たり、彼等も亦理想を有し良心を有するなり。吾人の所謂理想なる者は我本來の目的を豫想するに生じ、而して本來の目的を豫想するに至るは、蓋し吾人には法界の一物としての、細しくは生長進化する活物としての目的の素より具はるありて、而して此目的の成就に向つて進みゆく根本的傾向衝動の存在すればなり。本來の目的に達せざる間は吾人は常に我處を得ざるが如きの思ひあり、恰も鐵屑の磁石に吸はれて未だ之に附着せざるが如く、子の親を慕ひ尋ねて未だ之に會はざるが如きの思ひあり。この思ひに發し來るもの、是れ即ち吾人が理想に向ひ行く心識なり。

社會の組織は吾人が生活の理想を實現せむとする者、百般の制度、風俗、慣習皆吾人が見て以て生活の理想とする所を實在のものとせむとする機關なり。家族の制

現に吾人は豫想の誤れるが爲に、本來の目的の存せざる方に向つて動くことあるなり。吾人の未だ到らざる段階を不完全なる知識もて臆測するが故に、其臆測の過誤に陷ることあるは免る可らざる所なれども、根本の、大躰の傾向は常に本來の目的に向つて進みつゝあり。過誤に自ら陷り而して自ら其過誤を正しつゝ行く、そは今云ふ根本の傾向が本來の目的に向へばなり。

斯く吾人の生長進化する活物としての目的を自ら豫想することに、かの所謂る理想てふ觀念を生じ來る。吾人が我本來の目的を豫想し得る迄に心識の發達したる時期が是れ理想てふ者の生れ出でたる時期、又それと共に良心の發生したる時期なり。吾人の心識は人類發生の當初に於て既にその如き狀態に在りきと云ふを要せず。然れども其の發達の或時期に於てその如き程度に達したりしに相違なし。但し一個人に於ても、人類全躰に於ても、明に其時期を區劃指定せむは難かるべし。唯だ予輩はその如き時期に達したる時に吾人の良心の發生せりと云ひ得るのみ。而して其如き時期に達することのあるは、吾人が我本來の目的に向つて進み行く傾向を有することの、恰も土中に下したる桃の種子が或一定の狀態に

目的の豫想と進歩發達。

一言に云へば世界の歴史は人類生長の歴史なり。吾人の如何に生長せむとするかは、生長したる後にあらずば、如實に、完全に、之を知るを得ず。恰も桃子自らその將に桃樹とならむとするを知らざるが如し。然れども吾人は毫も將來を思ひ浮べずして唯だ自然に生長しゆく者にあらず、未だ到達せざる所の段階を臆測豫想して、之に向つて進まむとする者なり。吾人に於ては此臆測豫想が生長進歩の一動力となる。吾人が無心識、無自覺の生物と異なる所こゝにあり。廣き意味にては、吾人も素より自然界の一物に外ならず。然れども吾人の目的の成就は、少くとも其幾分は、吾人自らの臆測豫想する所に懸る。草木禽獸の如くに唯だ自然の爲すが儘ならずして、吾人は自ら我運命を作るとは、是を云ふなり。

豫想の過誤と根本の傾向。

桃の種子を土中に下せば、或一定の傾向を以て生長せむとす。然れども他物の妨碍する所となり、生長の諸段階を經ずして已むことあり。吾人有自覺の生物に於ても然り。殊に吾人の生長はその將に到らむとする狀態を豫想することに(少くとも其幾分は)懸るが故に、其豫想の過誤は現實の生長に影響を及ぼさずばあらず。

經過するの傾を有す。これ所謂る桃の性なる者なり。故に適當の境遇に接して生長の段階を經過せば、其性を全うしたりと云ひつべし。而して其生長の一段階にあるは、その到らむとする次の段階に到るを以て其目的とすと云ふことを得む。然れば今云ふ意味にては、桃子の目的は桃樹となるにあり。凡べての生物は今云ふ程の意味にては皆其目的を有すと云うて可ならむ。今云ふ目的は上に云ふ所よりも一層進みたる意味にての目的なり。

人類は一種の生物なり、然れども草木の類とは異りて心識を具へ自覺を有する生物なり。此有自覺的生物には亦それに特殊なる生長の段階ありと云ひ得べきこと、恰も桃に其特殊なる生長の段階ありと云ひ得べきが如し。但だ吾人は心識を具へ自覺を有して、吾人の到らむとする生長の段階を豫想し得。且又吾人は一個人として生長の段階を有するのみならず、人類としてこれを有す。一社會の生長する趣は一機躰の生長する趣に似たり。人類は一團躰を成す。個人を除いて固より人類あらず、然れども亦人類全躰を見ずして個人を解す可らず。即ち人類は一團躰としての生長を有するなり。社會の興敗、邦國の盛衰、文明の進歩なるもの

が他の部分の爲にのみ存在するにはあらず、其存在は相對なり。此れの存在に彼れを要し、彼れの存在に此れを要す。何故に彼れ此れの諸部分を以て組成する法界のあるかは知らず、但だ其存在する以上は、各部分その充すべき處を全躰の中に有すとは謂ふを得べし。而してその充たす可き處が其部分の目的なりと云ふを得ん。各部分の目的は固より自立のものにあらず、個々の部分の相關聯して成す法界の存在に懸れるなり。各部分なくば素より全躰なし。然れども全躰なくば其個々の部分もなし。全躰は個々物に先たず、個々物も亦全躰に先たず。去れば今云へる意味にては、烟は上り水は流るゝが其目的なりと謂ひつべし。

然れども目的は生物界に於ては今一層高等富贍なる意味を以て語るを得。生物は躰機を具へて生長するものにして、其生長の一段階は次の段階に到るの準備となり又それに到るの傾向を有す。桃の種子は生長して桃の樹となり桃の花を開き桃の實を結ぶ。桃には桃に具はれる生長の狀態又段階ありて他の物の生長の狀態又段階と異なる。即ち桃の種子には之を形つくる物質並其物質結合の趣に特殊なる所ありて、此が或境遇に接すれば一定の狀態を取り一定の生長の段階を

萬物有目的。

を成就せむと力むる者なり。何事を以て其目的となすかは人によりて同じからずと雖も、何事をか目的として成就せむと努めざるはなし。或は其目的とする所の首尾整はずして隨處隨時に其趣を異にする者もあらむ。然れども吾人は何事をか想ひ浮べて之を實行するの性能を有す。目的を想ひ浮べて之を實行せむとする、是れ人間社會に於ける千種萬態の現象を生起せしむる原動力なり。社會の事、目的てふ觀念を外にしては說く可らず、倫理道德の事に於て最も然りとす。啻に吾人が目的を有してそれに向つて行動するのみならず、廣き意味にては萬物皆それ〴〵の目的を有すと云ふを得べし。法界を組成する諸物は個々皆獨立のものにあらず、互に相待つの關係を有す。法界は個々の部分の相關聯する一團躰にして、其一部分を動かせば他の部分をも動かさゞる可らず、一部分が其一定の狀態に存在せむには他の部分が又其一定の狀態に存在せざる可らず。何故に此宇宙その物の存在するかは知らずとするも、その存在する以上はそを組成する諸物が、其全躰に對して各、それ〴〵に充すべき處を有すと謂ふを得む。その充すべき處を有すと云ふは、其處を充たさずば他の諸部分の存在し得ざればなり。一部分

理想の生起する所以。

らずして、但だ良心起原の一考說を聞くに當つて其方角を指示するに足るのみ。予は此理想てふ觀念の生起する所以を尋究して、茲に一考說を建設し、以て良心の起原の說明を試みんと欲するなり。

予は是より理想てふ觀念の生起する所以を說明せむと欲す。此說明の根據となる所の思想は古より東西の哲學者が多く唱道する所にして、予は茲に之を良心起原の論に應用せるなり。予が次に說き出す所は或は一躍して純理哲學の境界に入るが如き趣ありとて、或人々は此に躓かむも知らざれど、若し予が所見の歸着する所を知らむと欲せば、暫く忍むで予が說く所を聽かむことを請はざる可らず。

吾人の生活行爲の理想は只だ架空の想像にはあらず、そを通常所謂る想像より區別するものは、吾人がそれに對する善若しくはあらねばならぬてふ心識なり。然れども如何なれば其の如き理想の生起するやと尋ぬるに、予輩は是を以て吾人が我本來の目的に達せむとするより起るものなりと考ふ。爰に本來の目的と云ふもの、決して架空の想像にあらず、各人の實驗に其根據を有せり。目的てふ觀念を排斥しては人事の起る所以を說明する能はず。吾人は何等かの目的を揭げて之

てふ語を揭ぐるに止まりて、猶ほ更に一歩を進めずば、良心の作用の起原を說き明しはせで、只だその作用に新しき名稱を附したるに過ぎずとの譏を免れざらむと思惟す。何となれば若し理想とは如何なる意味なるかと問はるゝに當り、吾人が斯くあらねばならぬ若しくは斯くあるが善なりと覺知するものを指して理想と云ふと答ふるの外なくば、是れ只だ言語を更へたる迄にて良心てふ心識の起原を說き明したるものとは云ふ可らざればなり。若し其起原を說き明さんとならば、理想てふ語を揭ぐるに止まらずして、猶ほ一歩を進めて理想てふ觀念の存在する理由(いはれ)を說明せざる可らず。故に只だ理想てふ觀念の生起するを以て良心の起原と見做すの說は、未だ眞に其起原を說明し得たるものにはあ

ば我等銘々の特有する理想に照らして以て實際の生活を批判するなり」と（システーム、デル、エーティック第二百八十七頁、千八百八十九年版）ヴント氏は良心の起原を論じて、外界の强迫、內界の强迫等四個の淵源を揭げたりしが、其中良心てふ心識を形つくるに最も緊要、最も高等なるものを何ぞと問へば、氏も又道德的生活の理想の觀念なりと答ふるが如し。其言に曰く「命令的動機中此最後のもの即ち道德的生活の理想の觀念に至つて良心は其作用の成り立ちを完うしたりと謂つべし」と（エーティック第四百二十一頁、千八百八十六年版）。若し此等の學者尙は一歩を進めて吾人が理想の觀念を作り得る所以を說明せずば、予の見る所にては、是れ決して良心の起原を明にしたるものとは云ふ可らざるなり。ヴント氏の所謂る無窮の目的なるものは、予が後に開陳する所と或點に於ては多少相類似する所あるが如し。

理想てふ語を掲ぐるのみにては不十分也。

たるものとは云ふ可からざるなり。換言せば、強者が只だ私の目的を達せむ爲の方便たる毀譽黜陟に對しては弱者は、恐怖の念を生ずるに止まりて羞辱の心を生ずることなかるべし。羞辱の心を生ずるには他人の命令強迫に拘らず、自ら是認服膺すべき所の我品位の理想を明よ或は暗に有し居らざる可らず。此理想に不似合なる、此理想よりも一段下れる事を爲したりと自覺する所に、彼の廉耻の心又は羞惡の心と稱するものに含まり居る耻かしと云ふ心識を生じ來るなり。

論じて此に至れば、既に暗に予輩の自説を吐露したるが如きの思あるなり。或學者の考ふる所にては、今云ひし理想[1]てふものを吾人の心に作り出す事が取も直さず良心の起原なりと云ふ。予は此説[2]に云ふ所には敢て非難を試みるの理由あるを見ず。然れども若し唯だ理想

1　茲に云ふ理想は英語に云ふアイデアルの義なり。

2　惟ふにヘフディング氏、パウルゼン氏、又ヴント氏等の説く所は畢竟ずるに此説に歸するにはあらざる乎。ヘフディング氏曰く「良心の生起するは理想と實際との區別によりて特に形つくられたる感覺の生ずる瞬間にあり」と（エーテイック第五十六頁）パウルゼン氏は頻に風儀の影響、祖先の命令等を説いて以て良心の起原を説明せんとするの傾あれど、社會の制裁、風儀の指定に反しても、猶ほ能く或事を爲さねばならぬと云ふ心を發起し得るとを説くに至ては、遂に理想なる語を掲げ來れり。氏曰く「初は單に世の風儀に照らして我等銘々の生活行爲の價値を度量すれども、今此段階に進み來れ

へば一人儀式の席に於て思はず無禮の擧動を爲しゝと想像せよ。其人は必ずそを恥づるの心あらむ。是れ蓋し假令ひ過つて爲したるにもせよ、其如き過を爲すと云ふが最早此方の落度なりと知れるが故なり、即ち不注意にも爲すまじき事を爲しゝと云ふを道德上幾分か責むるの心あるが故なり。固より曾て他人に毀られて一旦大に恥ぢたることをも後に省みては毫も恥づべき理由（いはれ）なく、却て其他人の褒貶が過り居りて自分には少しも疚しき所なしと知ることなきにあらず。然れども是は後に克く省みたる時の心にして、他人に毀られてそを恥ぢたる時に於て旣に爾か知り居れるにはあらず。若し其時に於て爾か知り居らば恥づるよりも寧ろ忿る心を催すならむ。　要するに廉恥の心、名を惜むの心又は羞惡の心と稱するものは旣に多少道德的心識の存在を假定し居るものにして、之によりて以て其心識の起原を說明せむとするは、是れ唯だ思想の混雜を暴露するものにあらずや。但し羞惡の心が久しき經驗又久しき遺傳によりて殆ど自動的に、殆ど無意的に働くことはなきにあらず。然し其起原を云へば、決して毫も道德的心識を含まざる毀譽黜陟（即ち強者が私の目的を達せむ爲に弱者を使用するの方便）に生じ

毀譽褒貶は畢竟ずるに强力者が唯だその强力なるの故を以て(言ひ換ふれば弱者が其意に從ひ若しくは從はざるの故を以て)我利益の爲に其弱者を賞し或は罰するの所爲に過ぎざるべし。而して只だ此の如き賞罰よりして良心てふ心識の生じ來らざることは既に上に詳論したる所なり。又他人の毀譽褒貶を受くる者に於て、若し毫も自身の品位を重んずるの心なく、自身の品位より見て斯々行ふべき筈のもの、爾か行はざるは我が保つべき品位より見て一段下れるものなりと思ふの心なくば、如何にして我名を惜み我に不似合なる卑劣の行爲を恥づるの心を生ずべきぞ。而してその如くに卑劣の行爲を恥ぢて自身の品位を重んずるの心には、既に予輩の所謂る良心の心識を假定し居るにはあらざる乎。或行爲を爲して他人にわろく云はれたりとて、若しそを自身にも同じくわろしと思ふの心なくば、如何にしてそを恥づるの心は生ずべきぞ。若し此方に全くよしわろしの判別なくば、假ひ他人が我行爲をわろしと貶すも、其意味をだにも解する能はざるべし。[1]則ち他人に毀らるゝも、そを毀らるゝとは思はざるべし。例

1 且又世に通常廉恥と名くる者は、他人に毀らるゝを恥づるの心よりも、寧ろ或行爲を爲すことそれ自身を恥づるの心を重しとするが如し。

すゐ所の誤謬混雜の思想を除き去らざる可らずと考ふ。

或論者の中には彼の所謂る廉恥心若しくは名を惜むの心を揭げ來りて、それと良心との間に頗る類似の點若しくは關係の點あるを指摘して、而してそれによりて以て良心の起原を說明し得べしと考ふる者あるが如し。然れどもこは彼の所謂る廉恥心若しくは名を惜むの心てふ至て複雜なる心的作用を明瞭に分析せざるより生ずる思想の混雜に過ぎず。蓋し名を惜むてふ心は、一は他人より受くる毀譽褒貶に感應し、一は自身の品位價値を重ずるより來るの心識なり。今先づ他人の毀譽褒貶の方に就いて見るに、吾人がそれに感應するの心あるは吾人の行爲を刺激喚起するに取りて一大動力たるには相違なし。若し此動力なかりせば、世人の行爲は其光彩の一大部分を失ふならん。然れども他人の毀譽褒貶とは如何なるものを云ふ乎。旣に其中に多少良心の作用を含み居るにはあらざる乎。何故或行爲を褒め若しくは貶すぞと問はゞ、思ふに其行爲が多少道德上爲すべき若しくは爲す可らざる又は善若しくは惡なるの性質を帶ぶるが故にはあらざる乎。若し此良心作用の分子を彼の所謂る他人の毀譽褒貶なるものより取り去らば、其

予が採らんとする考說。

在來諸考說の不十分。

今一つの混雜の思想。

予輩が論述の問題たる良心の起原に關して最早予輩の自說を明示すべき場合に迫れりと思惟す。上來陳述したる所は、是迄數多の學者が良心の起原を說明せんが爲に提出したる考說の價値を判定するにあるが、予輩の見る所にては其中未だ一も以て十分なる良心起原の說明と見做し得べきもののなきが如し。且古來數多の學者が右の問題に向つて提出したる考說は其數決して少きにはあらざれども、その依つて立つ所の根本思想を尋究すれば、要するに(予の知れる所にては)上來辯難したる考說又予輩の自說として後に掲ぐる考說の外に出でずと考ふるなり。固より用語の不同又陳述の躰裁によりて樣々の考說として現出するの趣はあらんと雖も、其主要根本の思想を尋ぬれば、全く別個獨立の所見とては其數決して多くはあらざるが如し。

若し果して右辯難したる良心起原の考說は未だ一も以て終極最後の說明と見做すを得ず、一も以て說明の最要點を捉へ得たるものにあらずとせば、予輩は此問題に向ては畢竟如何なる位地を取るべき乎。予輩の自說として如何なる所見を提出すべき乎。是れ即ち次に論述せんとする所なるが、此最後の論述に移るに先ち、猶ほ一つ良心起原の說明に關して動もすれば出現

ては、重大の價値あるものならん。然れども今予輩の問題とする所を解釋するに取りては、價値ありと云ふ可らず、何となれば予輩は更に問うて、如何なれば厚生に利あるの感覺が他の感覺の上に權威を有するに至りしかと云ふを得べければなり。若し此問に答へて、右の感覺は本來權威を有するものにして、其權は決して他のものより生じ來りたるものにあらずと云はゞ、是れ正さしく義務の心識(少くとも義務の心識中右の權威なる語にて表する部分)をば其根本の性質に於て決して他より生じたるものにあらず、即ち原始特殊なるものと認むるなり。若し爾か認めずして、尙ほ更に其起因を求め得べしとせば、如何なる起因を提出すべき乎。要するに上に論破したる二三の考說の外に尙ほ別に考說を提出し來らずば、スペンサー氏の所謂る想念的感覺の權威なるものは良心の起原の說明としては毫も價値なきものなり。スペンサー氏は予輩の求に應じて別に考說を提出し來るべき乎予輩は之を知らざるなり。兎に角氏が其著「データー、オヴ、エシックス」に於て論じたる所のみにては決して良心の起原を十分に說明し得たるものとは云ふ可らざるなり。

厚生てふ義務の事柄の指摘は良心起原の説明にあらず。

的てふ性質よりも尚ほ他に深き因由のあるありて、而してその想念的てふ性質は只だ其因由の一の著き記號の如きものに過ぎざるにはあらざるか。是れスペンサー氏の自ら言ふ所によりても察知し得らるゝが如し。氏の言に曰く「蓄積したる經驗は吾人に次の事を知らしむ、即ち遠き且廣き結果を指し示す感覺によりて指導さるゝは、即坐に滿足せしめ得べき感覺によりて指導さるゝよりも、通常厚生の道に利ありとの事是れなり」と。是によりて覩れば、畢竟するに(スペンサー氏の說にては)或感覺が他の感覺の上に權威を有する所以はその吾人の生を厚うするに利あるの性質に存すと云はざる可らず。然らば則ち想念的なると否とに拘らず厚生に利ありと思はるゝ感覺は皆權威を以て(即ち義務の性質を帶びて)吾人の心識に現れ來るべき筈ならん。今云ふ所に從ひ、假りに厚生に利あるの感覺は其他の感覺の上に權威を有し又其權威が取も直さず吾人の義務てふ心識の一要素なりとするも、こは毫も義務てふ心識の起原を說明したるものとは云ふ可らず、只だその義務てふ感覺が如何なる事柄(感覺)に伴隨するかを指定したるのみ。固より若し右のスペンサー氏の說にして誤なくんば、倫理の大法を發見する上に於

も權威を有せず。

感覺の權威の因は厚生。

複雜の又想念上のものよりも却て單一の又現在のものに從ふべき場合決して少しとせず。吾人の單一自然なる性情の發動は、過去の經驗を相比較し將來の出來事を推量して爲す所の行爲(即ち複雜の、抽象的、想念上の感覺によりて指導さるゝ行爲)よりも、吾人が厚生の目的を達するに於て、若しくは社會の利福を增進するに於て、遙に勝れることなしと云ふ可らず。例へば深夜燈を掲げて刻苦勉勵するの餘り、身を傷り世を夭うするは、眠を催すが儘に眠に就くよりも、著く複雜なる想念的感覺によりて指導されたる行爲ならん。然れどもかゝる場合にはスペンサー氏の所謂る厚生の目的を達する上より見れば、複雜なる想念的感覺よりも寧ろ睡眠てふ身躰の直接の、現在の又單一の要求に從ひたる方却て勝れりと云はざるを得ず。是れスペンサー氏も自ら承認する所なり。

又假りに今指摘したる點を外にして考ふるも、或感覺が他の感覺の上に權威を有する所以は其想念的性質にありと云ふを以て、決して其權威の十分なる説明とは見る可らず。想念的てふ性質それ自身の中に其感覺の權威を生ずる起因ありとは決して思はれざるなり。假りに想念的感覺は他の感覺に比して權威ありとするも、其權威には感覺の想念

（批評）複雜なる想念的感覺必ずし

一なる感覺に比すれば、行爲の指導として常に一層大なる權威を有するものなり。試に思へ單一なる衝動又情慾に勝りて、行爲の高等なる指導として吾人の常に承認する所の感覺即ち正直、眞實、思慮、黽勉等の行に出づる感覺は總べて如何なる性質を有するかを。此等の感覺は皆複雜なるもの、皆想念上のもの、皆現在よりも寧ろ將來に關するものにあらずや。是によりて見れば、只だ眼前の事をのみ指示する感覺よりも遠く將來を豫想する感覺、只だ個々別々の事柄に關する感覺よりも廣く一般の事柄に處するの道を指し示す感覺（即ち複雜なる想念的感覺）は吾人の行爲の指導として他の感覺の上に權威を有するものにして、此權威是れ吾人の義務てふ心識の一要素なりと。

右スペンサー氏の說に就いて考ふるに、複雜なる想念的感覺は吾人の行爲を指導する上に於て他の感覺の上に必ずしも權威を有すべきものとは云ひ得ざるべし。

なれるものなればなり。人若し過去の某々の場合に經驗したる感覺を浮べて、而してそれを指導として以て將來の同樣なる場合に處せんとせば、是れ即ち其過去の感覺を想念し來るなり。而して過去の經驗の多く又廣き程（即ちその經驗によりて生じたる感覺の相結合して複雜なる想念上のものとなれる程）その感覺は吾人が將來に處するに取りて正確なる指導と見做さるべきものなり。

心持を浮べ來るべし。是れ即ち義務の心掛の一要素となるものなりと。　今陳べし部分のスペンサー氏の説に關しては更に論評するの要なかるべし。何となれば其説の根據となる所の思想は既に審[1]に辯難し了りたりと信ずればなり。且又吾人の義務てふ心識の起原を全く外界の制馭強迫に歸し能はざることは、スペンサー氏自ら説く所にても明ならん。如何となれば氏は義務の心識に二個の要素ありとし、而して少くとも其中の一の起原は外界の強迫に歸せざればなり。然らば則ちスペンサー氏が其起原を外界の強迫に歸せざる要素、即ち氏の所謂或感覺が他の感覺の上に有する權威とは如何なるものなる乎、又如何にして生起せしものなる乎。

其二、想念的感覺の權威。

氏の説く所に從へば、生物の進化の上に於て後に開發したる複雜なる想念的感覺[2]は吾人の生活上遠き且つ廣き需要をば充たすに適當なる所の動作を喚起するものにして、夙くより存在せる單

1　第六九頁より第七五頁を見よ

2　スペンサー氏は吾人の嘗て感受したる感覺の再び吾人の心識に浮び來るを想念的感覺と名けて、之を外界の現在の刺激によりて直接に喚起さるゝ五官の感覺の如きものと區別せり。而して想念的感覺の相似たるものが更に結合して、個々の想念的感覺よりも猶ほ一層一般なるもの、猶ほ一層抽象のものとなれるをば複想念的感覺と名く。蓋しこは想念的感覺の尙ほ更に想念的と

の一要素とする考說(ペンサー氏の說)義務心識の二要素。其一、外界よりの強迫

が、今茲に少しく氏の說に就いて論ずる所あるべし。其說に從へば、吾人が義務の心識と名くるものには二個の要素ありて、一は或事を爲さねばならぬと強迫さるる心持、一は或感覺[1](フイリング)が他の感覺の上に有する權威なり。強迫の心持の起原は、スペンサー氏の論ずる所にては、全く政治的、社會的又宗教的制裁に歸せざる可らず、即ち外界より右等の制裁を以て或行爲を強迫さるゝが常なる故に、久しく其強迫を經驗したる後には、實際外界の制裁なき場合にも右の行爲と強迫の心持とを相伴はしむるに至るなり。但し單に外界の強迫に制せられて、其強迫より生じ來る結果を恐れて或行爲を爲し或は爲さゞる間は、固より未だその行爲を道德上價値あるものとは云ふ可らず。抑も眞正なる道德的行爲は、その行爲より生起する自然の結果が吾人自他をして生を厚うせしむるに足るか否かを見てそを爲すに至て、始めて成立すと謂ふべきなり。然れどもその如く行爲の自然の結果を見て其行爲を爲し或は爲さゞるの段階に進みたる後にも、從來外界より同樣の行爲を強迫されたる經驗あるが故に、矢張りそを爲すに當りては多少の強迫の

1 スペンサー氏はフイリングなる語をその最も廣き意義に用ふ、茲に云ふ感覺はその如き意義に解すべし。

の經歷を積みて生じたるものにはあらざるかとの問を起さゝるを得ず。若し果してその如き本能をば全く原始なるもの(即ち他のものより發生したるにあらずして、始より本能として吾人に存するもの)と見做し得べくんば、予輩の問題の說明はそれにて了れりと云ふを得べけれど、こは唯だ良心の起原を探求し得べからざるものとなすに外ならず。然れども良心てふ如き高等複雜なる作用の存在は、唯だそを吾人に原始なるものと見做すによりて、理解し得たりと云ふを得べき乎。予輩は否らずと考ふるなり。予輩はそを理解せんが爲には、尙ほ他に考說の立つべきものなかる可らずと思ふ。且又良心を一本能と見做して可なるかに就きても頗る疑なき能はず。又本能とは全躰如何なるものを云ふかとのこともなほ頗る不明なる問題の一なり。兎に角義務の心識又是非善惡の感別識別てふ如き複雜なる又時と處とによりて頗る其趣を相異にする作用は、雀が巢を作り雁が北方に歸るてふ如き其同種族の動物に於ては全く同一不變なる本能と同じ意味にて本能と名く可らざることは明ならん。

上にスペンサー氏の所謂る想念的[1]なる語を揭げたる所ありしは

1 第一〇七頁を見よ

良心を一種の本能と見る考說。

說によりても良心の起原を說明し得べからずと知了したる上にて、猶ほ其兩說を合しなば以て良心の起原を說明し得ざるやと問ふは、恰も陸よりするも天に昇るを得ず、海よりするも天に昇るを得ずと知りたる後に、猶ほ海陸よりせば以て天に昇るを得ざるかと問ふが如し。

右ダアヴィンの說に從へば、良心は社會的本能より發生したる者なるが、それとは少しく異りて、良心それ自身を[1]一種の本能と見做す學者もなきにあらず。然れども若し良心それ自身を一種の本能と見做すことが取りも直さず其起原を說明したるものなりと思はゞ、そは甚しき謬見なり。假りに良心を一種の本能と見做すも、その如き高等なる本能は更に猶ほ單一なる本能よりして永く

1　ハラルド、ヘフディング氏は其著倫理學に曰く「吾人の良心に於て作動を現する所のものは是れ即ち人類の一大本能なり」と。又曰く「カントが絕對無上の命令（カテゴリシェル、インペラティフ）と名けたるものは、實は一の本能に外ならず。凡そ本能の吾人に告ぐる所は、必ず絕對に、必ず他の者に依ることなくして告ぐるなり、即ち毫も理由を附せず、毫も假借する所なし」と（エーティック獨逸譯第五十五頁、千八百八十八年版）。ヘフディング氏は良心の發達を三段に分ちて第一インスティンクトの時代、第二トリーブの時代、第三プラクティセ、フェルヌンフトの時代となせり。その論ずる所を見るに、良心は一時代毎に全く新しき性質を加へ來るものにして、而して其新性質を生起せしむるの原由はそれに先つ所の時代に於て既に十分存在せるものとは云ふ可らざるなり。

見に取りては親の命令は二重の重みを有すと云ふを得べし。蓋し内よりの衝動と外よりの威迫と相合する時は、行爲を喚起するに於て二重の効力あるべければなり。然れども是れ只だ或行爲を喚起する動力の強くなると云ふ迄にて、其強くなりたる動力よりして如何にして善惡の識別、感別又義務の心識の生ずるかを説明するには足らざるなり。そを説明せんには、内より發する衝動又外より迫る威力の中に良心の起原を説明するに堪ふる要素あるか無きかを尋ねざる可らず。予輩は上に論述してその如き要素なしと斷定したり。その如き要素なき衝動(本能)と威迫とを相合したればとて、如何で良心てふ心識を生起せしめんや。その如き心理的化合は予輩の毫も了解し能はざる所なり。成程、酸素と水素とを合せば流躰の水を生ずべし、然れども是れ決して別の元素を生ぜしめたるにあらず。良心はその只だ見ゆる所に於てのみ外界の強迫又社會的本能と相異るにあらずして、そを形づくる要素に於て相異れり。其要素の中に於て外界の強迫又社會的本能より生じ來れるものと見ては決して説明し得ざる所のものあるなり。是れ予輩が今迄右二樣の考説を辯難したる論旨なり。若し此論旨を會得して、孰れの考

合せ考ふるも效果無し。

性情)に訴ふるの邊より!て良心の起原に滿足なる說明を與へ得ざるのみならず、內界より自發する利他的若しくは社會的本能を假り來りても、矢張り良心の起原を滿足に說明し得ざること明ならん。則ち孰れの考說も我等の問題に最後の說明を與ふるものにあらざることは上來の論述によりて明にし得たらんと信ず。一の考說は他の考說よりも幾分か勝りたる所はあるならん、然れども孰れも未だ說明の最要處を捉らへ得たるものにはあらざるなり。人或は云はん、然らば兩說を合し來りて、双方の論據より一時に說明せば如何と。此の如き疑問を起す者は、予輩が右二樣の考說を非難して良心の起原を說明するに足らずと斷じたりし論點を未だ十分に會得せざるものなり。若しそを會得せば兩說を別々に見るも又相合し見るも予輩の論點には毫も差響のなきことを知るべし。成程、或人をして或行爲を爲さしめん爲に、唯だ外界の威迫を以て其人の恐怖の念に訴ふるのみならで、其人の惻隱の心、愛他の情、社會的本能に訴ふるを得ば、其行爲を喚起するに於ては、一層の効力あるに相違なし。只だ親に訶責せらるゝことを恐るゝ小兒よりも、愛情を以て結ばれる小兒は其親の命令を聽くに吝ならざるべし。卽ち其如き小

善惡の識別につきて。

此説と前者説とを

惡てふ一種特異なる感別の伴ひ來るかは、只だその本能又は性情たるの性質よりしては、決して説明し得可らざるなり。若し一本能を滿足せしむるによりては善てふ語にて表する一種特別の快感を生じ、他の本能を滿足せしむるによりては其如き快感を生ぜずとせば、唯だ本能の滿足として見るよりも猶ほ他に着眼すべきの邊なかるべからず。尚ほ他に着眼の處を選ばずんば、善惡てふ感別の存在は到底解す可らざるなり。　且又善惡の識別に就いて云はゞ、社會的本能若しくは利他的性情によりて其識別の起原を説明するの困難は、今感別に就いて云ひし所よりも猶ほ更に大なるべし。　善惡正邪の識別が如何にして只だ一種の感情若しくは衝動の如きもののみより生じ來りしかは、予輩の決して解し得ざる所なり。そを解せんには必ず吾人の心的現象の尚ほ他の邊に着眼せざる可らず。　上に云ふ如く義務の衝動と社會的本能の衝動とは、その共に衝動たるの邊に於ては、多少類似の點なきにあらざるも、それすら全く後者より前者の生じ出でたりとは云ふを得ず、況んや善惡の識別又感別に於てをや。

上來論述したる所によりて觀れば、外界より威迫を以て一個人の恐怖の念(自衛的

（批評乙）善惡の感別につきて。

ぬてふ心識として現し來ると云ふより外に、其本能の發動に從はねばならぬ道理てふ如きものありと云はゞ、是れ良心の起原の論に全く新しき面目を與ふるものなり。彼と此とは全く異なれる見地と謂ひつべし。

且又右云へる所は吾人が良心と名くる心的作用を只だ義務の衝動即ちねばならぬと云ふ心識とのみ見做してのことなるが、曩に(前論)に於て)良心の性質を說明したる所に陳べし如く、良心を唯だ義務の心識とのみ見做すは決して其當を得たるものにあらず。良心の作用の中には是非善惡等の、語によりて表する識別又感別をも含めざる可らず。而して此等の感別又識別が如何にして社會的本能若しくは利他的性情より生起したるかは、予輩の甚だ解し難しとする所なり。今姑く感別の上にのみ就いて云ふも、何故唯だ社會的本能若しくは利他的性情を滿足せしめ又はせしめざる事柄にのみ是非善惡てふ一種特異の感別の附着し來りて、其他の本能若しくは性情を滿足せしめ又はせしめざる事柄には其感別の附着し來らざる乎。彼れも此れも共に本能若しくは性情とのみ見ては、其中に右の如き差別を生ずべき根據あるを發見せず。則ち社會的本能又利他的性情の發動には何故善

ダアヴィン自ら自家の考說の缺點を表白せり。

本能それ自身より生じ來るにあらずして、他にそれを生せしむる淵源なかる可らず。ダアヴィンの言に最も單一なる道。理。の上より云々とあるは、是れ今云ふ心識の生じ來れる起原の社會的本能それ自身にのみ求む可らざることを暗に自白し居るものにはあらざるか、即ち我考說の弱點を己れ自ら自狀し居れるものにはあらざる乎。

只だ社會的本能のみを以ては良心の起原を說明するに足らざることは尙ほ他にダアヴィンの自ら云ふ所を以ても推知し得らるべし。其言に曰く[1]「吾人をして判斷に惑はしむる原因は固より一にして足らざれども、一般に云へば、吾人は容易く道德的規律の高下を判別し得るなり。其規律の高等なる方は社會的本能に基きて他人の安寧に關し且吾が同輩の稱贊と物の道理とを以て後楯となすものなり」と。予はダアヴィンが良心の起原を論ずるの章を讀みて、右の言に到り「道理とを以て」の一語に遭遇したる時には、恰も其語の天外より落ち來りしが如くに思ひたり。此道、理、なるものはダアヴィンの考說に於ては如何なる位地を占むべきものなる乎。予は之を審にする能はず。若し社會的本能の發動する心識それ自身がね。ば。な。ら。

1 「デッセント、オヴ、マン」第一冊第九十六頁。

る處)に迄もそを押し及ぼさねばならぬとの心識を何故吾人は起し得る又起すべき乎。假りに社會的本能によりて或事を爲さねばならぬと云ふ心識を生じたりとするも、そは只だ其本能の働く所(即ちその發動せんことを求むる所)の範圍内に於てのみあるべきことにして、其範圍外に於ける事柄に迄も同じくねばならぬと云ふ心識を附着せしむべき理由あるを見ず、即ちねばならぬと云ふ心識が社會的本能の前に立ちて其本能の當に擴張さるべき範圍を指示し得るの理由を見ざるなり。蓋し社會的本能の發動によりて始めて生起する心識がその本能の發動に先ちて其本能の未だ及ばざる處に迄も及ぶべき道理なければなり。故に一言に云へば、社會的本能の既に發動する事柄に對してはねばならぬと云ふ心識を生じ得るとするも其發動を爾後益々多くの事柄に、益々廣き範圍に押し擴めねばならぬとは云ふを得ず。固より社會の狀態に從つて自然にそれが押し擴まるやも知る可らず。然れどもその自然に押し擴まるに先ちて、そを押し擴めねばならぬとは云ふを得ざるなり。故に若し社會的本能が尙ほ未だ發動せんことを求めざる範圍にまでも、之を押し擴めねばならぬならば、其ねばならぬと云ふ心識は社會的

此本能擴張の理由如何。

若しくは權力が最も强きかを斷定するは、今迄辯じ來りたるダアヴィンの考說の論據より見ては、實にむつかしき判斷と謂はざる可らず。殆ど孰れと定めて團扇を揚げ難からんことを恐る。又假ひ其間に幾分の差等を發見し得とするも、一方には(即ち不斷なる甲の本能には)せねばならぬと云ふ義務の心識の伴ひ、他の一方(即ち不斷ならざる乙の本能)には其の如き心識が伴はずと云ふ程の巨大なる差別のあるべしとは(ダアヴィンの考說を論據とする間は)決して思はれざるなり。

且又ダアヴィンの言に[1]「吾人が文化に進み、小種族の相合して大社會を爲すに從ひ、最も單一なる道理の上より見ても、吾人各〻が自國の總べての人々に迄(縱令ひ親しくは相識らざる者にも)社會的本能又同感的性情を押し及ぼさねばならぬ[2]と云ふことを知る。若し一旦吾人の發達が此點に到達すれば、其後吾人が同感の情を押し擴めて凡べての國民又凡べての人種に及ぼすには只だ自然ならぬ(只だわざと設けたる)障碍物あるのみ」と云へり。然れども社會的本能が實際未だ自ら到達せざる處(即ちその未だ發達せんことを求めざ

1 「デッセント、オヴ、マン」第一冊第九十六頁

2 此圈點は予の附する所なり

能に從はざりしか誠に愚なることをなしゝと自ら我心をいぶかしく思ふことのあるは、是れ全く乙なる本能を滿足せしめたる後の心の有樣にして、其乙なる本能を滿足せしめざる間は(縱令ひ之を一旦滿足せしむれば其本能の要求は暫くは跡なきが如き者となるにもせよ、之を滿足せしめざる限りは)其乙なる本能の要求の激烈なるが爲に其當座は他の不滿とは比較も出來ざる程の烈しき不滿を覺えざるを得ざるべし。甲なる本能を滿足せしめざるより起る不滿を永續するものと稱すれども、乙なる本能を滿足せしめざるより起る不滿も亦其本能を滿足せしめざる限りは何時までも存在するものなり。且乙なる本能の要求の激烈なるに從ひ、之を滿足せしめざるより起る不滿の思ひも激烈なるべし。而してその如き激烈なる不滿(乙なる本能を滿足せしめざる限りは何時までも斷えず激烈なる不滿)と、甲なる本能を滿足せしめざるより起る不滿(則ちその本能を滿足せしめずば今迄の經驗によりて乙なる本能を滿足せしめたる後には必ず久しく存すべしと知り居る不滿)とを比較せば、其兩者の相爭ふ時に當つて、孰れの方に吾人の行爲を要求する最も強き勢力若しくは權力を歸すべき乎。其の如き時に當つて孰れの勢力

は、障碍を受けたるの故を以て、久しく其人をして心に滿ち足らざるの思を懷かしむるならん。而して此の如き事を度々經驗したる後に、復た甲乙の本能相爭ふの場合起りし時は、過去の經驗あるが故に、若し復たも乙なる本能に從ひなば、矢張り再び滿ち足らざる心地を久しく覺えざる可らざるべしと豫想することもあるならん。其の如く豫想することは予の固よりあり得べしと承認する所なり。然れども一方の本能にはせねばならぬと云ふ心識を伴はしめ、他には之を伴はしめざるが如き巨大なる差別の何故生じ來るかは予の解せざる所なり。假ひ度々の經驗によりて甲なる本能の要求の不斷なることを知りたればとて、何故それに殊更に義務の心識を伴はしむるに至る乎。甲なる本能と乙なる本能との相爭ふ時に、後者を滿足せしめて前者を滿足せしめずば永く心に滿ち足らぬ思を懷かざるを得ざるべしと豫想すると、前者を滿足せしめねばならぬと覺ゆる心識とは決して同一なる者にあらず。何故前なる心識より後なる心識を生ずるに至りし乎、予輩は其理由を見出し得ざる也。予は猶ほ細しく予の言はんと欲する所を開陳せん。夫れ甲なる不斷の本能を滿足せしめずして心に滿ち足らぬ思を懷き、又何故その本

假りに社會的本能の發動を不斷なりとするも其が何故義務の心識を生ずるか。

只だ一時の強弱にあらず、其發動の不斷なるか否かと云ふにありと。然れども社會的本能の發動を見て殊更に不斷なるものとし、其他の本能の發動を見て不斷ならざるものとするの區別は、決して正確ならずとのことは既に上に論じたる所なり。然し假りに社會的本能の發動を特に不斷なるものと見做すも、其不斷てふ性質を以て義務の心識の起原を說き明し得んは、予輩の見る所にては、到底望むべきことにあらず。請ふ以下尙ほ細しく之を論ぜん。

試に甲なる本能の發動を不斷なるものとし、乙なる本能の發動を不斷ならざるものとし、而して其兩者の要求の間に爭の起りし塲合ありと想像せよ。假ひ乙なる本能は不斷に發動せざるものなるも、其發動するに當りては甲なる本能よりも却て激烈なることあるべし(是れダアヴィンの考說を採る者も予輩と共に承認する所ならん)。而してその如き塲合に於て甲なる本能に反して乙なる本能の激烈なる(然れども一時なる)發動に從ひて行爲を定めたりと想像せよ(是れ又あり得べき事として何人も承認する所ならん)。其時に於ては乙なる本能の一時の要求は全く滿ち足りて暫しの間は其痕跡をだに止めざるが如くならん。然るに之に反して甲なる本能の不斷の要求

其如き場合の少からざるが故に、仁愛の行爲に出でずして却て私慾我慢を逞うする者の多きにあらずや。而して若し吾人の義務の心識(即ち或事をせねばならぬと覺ゆる心識)は吾人の本能の發起衝動せんとするの要求より生じたるものならば、其心識は、本能の社會的なる又は社會的ならぬに拘らず、但だ其發起衝動せんとする要求の強きものには皆附着すべき筈ならん。故に若し社會的本能と他の本能とが一時に相兩立することと能はずして、後者が前者よりも其發動の却て強き場合には、せねばならねてふ心識は前者に附着するよりも寧ろ後者に附着すべき筈ならん。然らば則ち義務の心識の起りは殊更に社會的本能の要求にありと云はずして、寧ろ單に發起衝動の強き本能の要求にありと云ふを當れりとす。畢竟するに、一本能の衝動極めて強き場合には、其衝動が多人數の安寧を害する又は害せざるに拘らず、必ず義務の心識を覺知すべき筈ならん。然れどもこは果して吾人の道德的心識に契合することとなる乎。將た吾人の本能の中には多人數を害するにも拘らず、自己一人の利益を計るに傾くものは決してなしと云ひ得る乎。

或人は云はん、義務の心識の起原を說明するに取りて緊要なる點は、本能の發動の

社會的本能のみ強しとはいふべからず。

媒介とせずして、直接に或る感情を浮べんとするは、吾人の殆ど爲し得ざる所なるが如し。又假ひ知識上の事柄の媒介によりて或感情を思ひ浮べ得たる場合にも、其感情は決して知識上の事柄程、容易に又明に思ひ浮べらるゝものにあらず、多くは只だ薄々と想ひ出ださるゝに過ぎず。かるが故に凡そ一の事柄を記憶し得る、想像し得る、思ひ出だし得る程度は其事柄の社會的若しくは自衛的と名けらるゝ性質に懸らずして、明瞭なる知識的分子を含むの多少に懸れり。然れば自衛的本能の作動も、若し知識的分子と相結合することの多く且密なる時は、之を想念し得る程度は決して一歩も社會的本能に讓る者にあらず。而して自衛のものは總じて社會的本能に比して知識的分子を含むことの少しとは云はれざるべし。故に若し今云ふ點に於て區別を立てんと欲せば、社會的と云はずして寧ろスペンサー氏の説に所謂る想念的（レプレゼンテーチーヴ）なる語を假り來りたる方勝らんと思はる。このスペンサー氏の説に就いては後に辯ずる所あるべし。

且又社會的本能と其他の本能とを强弱の點に就いて比ぶるも、前者の發動は總じて後者の發動よりも强しとは云ふ可らず、却てその弱き場合少きにあらず。實際

社會的本能は自衛的本能に比して其發動後果して容易に想ひ浮かべらるるものなるか。

の不幸を見たる時若しくは見たる後にあり。平生絶えず對境もなきに惻隱の心を發し居るにはあらざるなり。然らば則ち同じ意味にて自衛的本能の要求をも不斷とは云ひ得ざる乎。自衛的本能の作動もそを發起せしむる境遇に接すれば必ず發起し、又其境遇の繼續する限りは發起せんことを求めて止まざるにあらずや。又そを發起せしむる場合は社會的本能の作動を發起せしむる場合に比して決して少しとは云ふ可らざるにあらずや。

然れども、或人は云ふならん、成程社會的本能も實際の發動は自衛のものと敢て異なるにあらず、そを喚起する境遇に接して始めて現するものには相違なけれども、一旦その發動し了はりたる後にその思ひ浮べらるゝの點即ちその想念さるゝの點に於ては大に自衛のものと異りて、何時にてもそを明かに思ひ浮ぶるを得るなりと。果してその如くなる乎。社會的本能の動作を思ひ浮ぶるとは全躰如何なることを云ふ乎。惟ふに其動作を喚起したる境遇を想像して、而して之を想像すると共にその境遇に伴隨する感情をも幾分か(多くの場合に於ては只だ薄々と)浮べ出だすを云ふに外ならざるべし。抑も吾人の最も想ひ浮べ易しとするものは知識上の事柄なり。知識上の事柄を

と云ふ心識は只だ社會的本能にのみ附着するものなるか、將た自身一個人をのみ主要の目的とする作動にも附着するものなるか、即ち義務の念は其根本に於ては只だ他人の安寧に關することにのみ存するものなるか、將た自己の安寧にのみ關することにも存するものなるか。こは倫理學上の一問題なるが、若しダアヴィンの說く所の如くんば、義務の念は只だ他人の安寧を目的とする行爲にのみ附着すべきものの如くに思はる。然れどもこは果して吾人の道德的心識と契合するの見なる乎。予輩は玆には此點に關する吾人の道德的心識に尙ほ深く立ち入りてそが分析を試みざるべし。然れども此點は倫理學者の間に頗る異論のある所にして、而して若しダアヴィンの說の如くんば斷然一方の論に就かざるを得ずと云ふことに注意し置く也。上に云へる如くダアヴィンは社會的本能の作動を不斷と名くれども、固より實際絕えず發動し居るものとは云ふ可らず。例へば只だ獨り室內に靜坐し居る時にも、矢張り常に社會的本能の發動をば覺知し居るとは決して云ふ可らず。實際其本能の發起動作するは、そを發起動作せしむる境遇に接する時にあり。吾人が他人の不幸を見て氣の毒に思ひ坐ろに惻隱の心を催すも、實際其人

（批評甲）義務の心識につきて。

社會的本能の發動のみ不斷なりさは言ふべからず。

る考說の最要點とする所は自發の衝動にある故に、良心の權威を說明するに吾人の內より自然に發起する性の要求を以てするを得るなり。而して此衝動又要求は吾人の生來具有する所と見て不可なからん。

斯の如く本能の發動を基本とする考說は、外來の强迫のみを語る考說に比ぶれば頗る勝る所あるが故に、之に據りて以て予輩の問題を解釋し了するが如くに思ふ人もあらん。然れども是れまた決して完全の說明とは云ふ可らずと考ふ。何となれば只だ社會的本能にのみ義務の衝動を歸せんとするの一點に於ても、既に徒らに論據を狹くするの難ありて、ために設ひ吾人の道德的心識の或部分をば多少說明し得るとするも、他の部分をば說明し得ざるの嫌あればなり。抑もダアヴィンは社會的本能の發動を不斷と稱すれども、發動の不斷なるものは獨り社會的本能に止らず。吾人には生來自衞の本能ありて、而して此本能の動作の中にも少くとも社會的本能と同じ程に又同じ意味にて不斷なるものありと云はざる可らず。予は吾人の性情の働きの中、社會的本能の發動のみが不斷にして、自衞のものの不斷ならざる理由を發見せず。且又茲に考ふべき一問題あり。吾人の「ねばならぬ」

べきもの)によりて以て良心の起原を說明せんとするの點にあり。蓋し此點が其考說の骨髓とも云ふべき處にして、これに據りて以て其の考說は吾人が所謂る義務の衝動の起原を多少說明し得るかの如くに思はるゝなり。予輩は曩に良心の作用を分析するに當りて、義務の(即ち云々せねばならぬと云ふ)心識に[1]衝動なる語を附したり。何となればねばならぬてふ心識には云はゞ內より衝き動かし押し出だして或行爲を爲さしむるが如き心地あればなり。故に此點に於ては、社會的本能若しくは利他的性情を以て良心の起原を說き明さんとする考說はかの嚮に排難したる(外界の制裁を唯一の據とする)考說に比すれば、多少問題の說明に堪ふるが如き所ありと思はる。是れ全く上[2]にも既に一言し置きたる如く、內より發起衝動する本能を假り來りて、かの外界の影響をのみ語る偏頗なる考說の弱點を避けたるが故なり。夫れ彼の偏頗なる考說の着目する所は專ら外界の制裁又其制裁の訴ふる所なる恐怖の念にあり、故に其考說に於ては、良心の權威の由て來る所を說くに、全く强者の威迫を以てするの外なかりき。之に反して吾人の本能を基本とす

1　第一五頁を見よ

2　第九一頁を見よ

前考説との比較。

再び心識に浮べんとするも容易に浮ぶるを得ず、却て全く其跡を收めて何處にか逃れ去りしかの如くに思はるゝならん。此時に於ては、何故發動の不斷なる本能に從はずして却てその唯だ一時なる本能に從ひしか、殆ど我と我心を異しむばかりならん。此時に於ては、發動の唯だ一時なる本能の要求に假ひ反しても、發動の不斷なる本能に從ひたらばよかりしならんと誰しも思ふならん。而して斯く思ふ心に彼の所謂る良心の不安の存するなり。又斯く思ふ心の強くなるに從ひ、之に良心の責め又は咎めなど云ふ名稱を附すれど、要するに皆發動の不斷なる本能を滿足せしめざるより生ずる心識に外ならず。則ち良心と名くる心識は、吾人が過去を想ひ浮べ種々の想念を思ひ較ぶるにつけて、發動の不斷なる本能に重きを置くよりして生じたる結果に外ならず。一言に云へば、良心は發動の不斷なる社會的本能の要求に生じたるもの也。

右はダアヴィンが良心の起原を説明するの要旨なるが、其如き説明を以て予輩の前に横れる問題に十分の解答を與へ得べき乎。抑もダアヴィンの考説に就きて予輩の最も注目すべき處は吾人の本能の發動(即ち或意味にて衝動又は傾動とも稱す

ことを求むるの心識に外ならず。即ち[1]良心の命令と名くるものは、吾人の不斷なる本能の要求に發したるものに外ならず。何故危難に陷れる人を見れば、救はねばならぬと覺知する乎。是れ他なし、吾人の社會的本能は其發動の要求の不斷なれば、他の發動の要求の唯だ一時なる本能に比ぶれば、吾人の行爲を指定するに取りて一層の重みあるが故なり。試に社會的本能が發動せんことを求むるにも拘らず、却て他の發動の唯だ一時なる本能の方に從ひたりと假定せよ。此の如き場合に我が心中を顧みれば、發動の只だ一時なる本能よりも尙ほ一層明瞭に想像に浮べ得べく又斷えず發動を促すべき社會的本能が忽に其頭を擡げ來りて吾人のそれに從つて動作せんことを求めて止まざるを覺ゆべし。之に反して發動の只だ一時なる本能の要求は(右の場合に於ては)既に一旦それを滿足せしめたる後なる故に、

1 ダアヴィン曰く「可してふ權威ある語は不斷に發動せんことを求むる生得(或は幾分か習得)の本能の存在する心識を意味するものに外ならざるが如し。此の本能は總じて吾人が行爲の指導となるものなれど、吾人は或はそれを顧みざることあるなり。世に獵犬は獵すべきもの……と云ふそのべきてふ語は敢て譬喩の語とのみ見るべからず、却て殆ど其眞義を表するものなり。此等の動物若しその如き作動を爲すことなくば、是れ彼等の義務を盡さゞるなり、是れ彼等の所爲の不正なるなり」(デッセント、オヴ、マン第一冊第八十八頁、ニューヨーク千八百七十三年版)

現し來り得るものなり。例へば親が子を愛する心の如きは、食を得て一旦食欲を忘るゝ如くに忘れ果つるものにあらず。且又社會的本能は假ひ一時他の激烈なる本能の爲に壓倒せらるゝことあるも、忽にして復た其頭を擡げ來りて、己を滿足せしむるべき作動を促すなり。故に若し心中種々の作動を思ひ浮べて之を比較するの知力を有する迄に吾人の精神の發達したる時には、間斷なく發動せんことを求むる社會的本能は吾人の作動を促すに於て大に力あるものとして現し來るべし。而して其本能の發動は是れまた一種の傾動と稱す可きものにして、内より自然に或る事柄に向つて作動を發起せんことを促すものなり。故に其發動は吾人が性の要求とも謂ふべく、又その内より押し出だして或作動を爲さしむるの心地に就いて云へば、一の衝動[1]とも謂ふを得べし。此發動の不斷なる本能(即ち社會的本能)の要求が(ダアヴィンの説に從へば)吾人の所謂る義務の心識(即ちべしてふ心識)の根元なり。或る事をせねばならぬと覺するは、吾人の本能が其作動に出でん

[1] 衝動と傾動とを區別せば、前者は寧ろ内より押し出すが如きの心地あるに就いて云ひ、後者は寧ろ外より引き寄せらるゝが如きの心地あるに就いて云ふ。然し兩者は決して判然區別し得べきものにあらず。

本能（インスチンクト）ありて、其作動は他の本能に較ぶれば最も間斷なく發現するものなり。故に一旦その作動の需用を滿足せしむるも、決してそれにて全く其跡を收めて唯だ暫しなりとも恰も忘れ果てたるが如きものとはならず。蓋し自己の厚生を目的とする食欲の如きは、一時は如何にその需要の激烈なるも、若し一旦之を滿足せしむれば、暫時は全く忘れ果てたるが如きものとなり、復た之を念頭に浮ぶることさへも爲し難くなれど、他人の厚生を目的とする社會的本能は縱令ひ一旦其作動を現し了るも、それにて全く其跡を收むることなく、忽に復た心識に

1　ダアヴィン著「デッセント、オヴ、マン」第三章を見よ。ダアヴィンが社會的本能と稱するものと予が上に利他的性情と名けしものとは全く同一義のものにはあらざれど、茲に提出せんとする論點に取りては、敢て其間に區別を立つるの必要なし。ダアヴィンの社會的本能と名くるものも、予が利他的性情と名けしものも、良心の起原の説明を爲さんとする上に於ては、其要點とする所に於て毫も相異らざるが故に、予はダアヴィンの説を掲げて予が茲に辯明批評せんとする考説の最好の例と見做したり。

茲に本能と名くるものは（尤も十分に明晰なる定義は下し難けれど）多少複雜なる作動を天性に爲すの能ありと云ひて可ならん、鳥が巢を作り、小兒が哺乳のすべを知り居る如きは即ち本能なり。又最も廣き意味にては、餓ゑて食を求め渴して水を求むるも同じく本能の作動なりと云ひて不可なからん。社會的本能は吾人人類の性具する所にして、他人の安寧若しくは厚生を以て其有心識の又は無心識の目的となすものあり。然れども本能の働は何處に始まりて何處に終るかは明に區劃するを得ざるべし。蓋し本能とは全躰如何なるもの又如何にして生起せしものなるかとのことは、今猶ほ甚だ不明なる問題に屬すればなり。

なり。其如きことの啻にあり得べきのみならず、吾人の複雜なる性情の働に於ては、却て右兩種の要素(即ち傾動の自發と快感を求むるの心と)が密に相和合し居れる塲合の多きを見る。然れども彼と此とは其性質に於て決して相混同すべきものにあらず。故に此傾動を以て根本の性質となす所の愛情をも一括し去りて、皆自利心(即ち我自身の快樂若しくは厚生を有心識に目的とするの心)に萌芽するものなりと云ふは、甚しき僻事たらざる可らず。愛情の對境は何處までも一個人自身にあらずして他人にあるなり。

利他的性情と良心の起原。

右掲げたる利他的性情の分析は少しく議論の岐路に入れるが如き觀あれども、其性情の何たるを明にせんが爲には、玆に一應其心理的分析に立入るの要ありと思惟したり。借右分析したる利他的性情によりて良心の起原を說明し得べき乎、右の性情は良心の起原に對して如何なる關係を有する乎、是れ予輩の次に攷究せんとする問題なり。

ダアヴィンの考說。

利他的性情を以て良心の起原を說明せんとする考說の最好の例と見るべきはダアヴィンの說く所ならん。ダアヴィンの考ふる所によれば吾人に社會的と稱する

其特殊の性質とする所は、その傾動の對境に向つて吾人の傾き動くにあり。若し其對境に到達するを得て其傾動を滿足せしめば、こゝに一種の快感を生ずべし。然れども始より其快感を得んとの目的を以て傾動を起しゝにはあらず、先づ傾動ありて而して後に之を滿足せしむる時に始めて快感を覺ゆるなり。傾動の目的は只だ其向ふ處に趣くにあり。恰も羅鍼の北に向ふ如く、吾人の性情に具はれる傾動は自然に其對境に向ひ行く。即ち傾動には內より自然に或外物に引かれてそれへ向ひ行く趣あるなり。「何故かは知らねども內より自然に或物の方へ寄り近づくの心地あり」と云ふが是れ傾動の傾動たる性質にして、而して此の「寄り近づく」てふ心地は我自身の快感を心に浮べて之を目的とするに先ちて存在し得るものなり。然れども一旦その寄り近づくてふ心識(即ち傾動)の對境に達してその傾動を滿足せしめたる上は其滿足の結果として必ず快感を生じ來る故に、後來復た同樣の場合に於てその傾動を滿足せしめんとする時には、曾て感じたる快感を想ひ出して之を求むるの心識も固よりあり得べきなり、言ひ換ふれば、想ひ出だす快感が本來の傾動に加はり來りて行爲の一の動力となることも固よりあり得べき

愛情と無私自然の衝動。

部分となることは決して否むの理由なからむ。是を以て或學者は愛他的行爲も畢竟するに自身の快樂の爲めにするものなりと云へど、こは行爲の動力と其目的とを混同したる謬見なり。行爲の目的と其動力と歸一融合することと固よりなきにあらず、然れども其動力となるもの必ずしも其目的にはあらず。自身に苦痛を感じて而してその苦痛が一の動力となりて我行爲を起す場合にも、我行爲の目的は依然として他人の苦痛を除くことにあるを得。即ち他人の不幸を氣の毒に思ひその人を助けむとする行爲に於ては、その苦痛を見るによりて我が同感して得る苦痛が我行爲の一の動力(行爲を起す一の心的動作)となるべきも、我が感ずる苦痛を避けむとするが我行爲の目的にはあらず、其目的は他人の苦痛を去るにあり。又我愛する者をば悦ばしむるは我に取て快樂の一原因にして、その快樂を感ずることが我行爲を起す一の動力となるべきも、我快樂を增すことが行爲の目的にはあらず、我が愛する者に快樂を與ふる事が其目的なり。其如き場合に於ては行爲の動力は譬へば車の蒸汽力の如く、其目的は車の達せむとする停車場の如し。且又世に愛情と稱するものは、吾人の心的傾向若しくは傾動と名くべきものにして、

他人の苦痛を除き去るの作動は同感の作用にのみよりて頗る著き程度にまで喚起するを得べし。他人の苦痛を除き去らむとするの心は即ち惻隱の心と稱するもの也。

利他的行爲の目的と動力。

右三個の要素を合したる利他的性情は、是れ實に吾人の行爲を動かす强大なる一種の動力なり。此動力に動かされて吾人の行爲を發起する時の心識を顧るに、自身に快又は不快の感を覺し居りて、而してその感が其行爲を喚起する動力の一部分となり居ることは毫も疑を容れざらむ。若し自身に苦痛を感ずることなく、從つて他人の苦痛を見るも之を想像し會得することなくんば、決して同感的行爲に出でざるべし。諺に我身をつみて他の痛さを知れと云ふ如く、實に同情の行爲に出でむには先づ自身に曾て苦痛を經驗せしことありて、而して他人が苦痛を受くることある時之を見て自身にも同じく苦痛を感せざる可らず。且又他人を戀愛してその人の爲には百年の生命も惜しからずと思ふ時にも、我身自ら其人に對して快感を感せずんばあらず。而して此心識が愛他的行爲を喚起する動力の一

3 此行爲を喚起するには第二又第三の要素を養ふこと肝要なり附錄（一八〇、一頁）同感と愛情との差別を陳ぶる所を參考すべし。

むるの心なり。此三者は皆相互の關係の密なるものなれども、殊にその關係の密なる第二と第三とを合して、通常之を愛情と名け、第一を別にして同感又は同情の性と名く。第二と第三とは殆ど相離す可らざるものにして、若し或人を悅ぶの心あらば、おのづから其人を悅ばする事をも悅ぶべし、故に自然とその人の爲を計るの心を生ずべし。右第三の要素を押し擴むれば人類一般又なは廣く云へば凡べて有情の者をその有情の者たるの故を以て幸ひせむとするの心[1]即ち世に所謂る博愛[2]の心となる。第二の要素を高尙にすれば人間を人間として(言ひ換ふれば凡べての人間たるの故を以て)悅ぶの心となる。此心は博愛と共に愛情の最も抽象的なるものにして、之を名けて愛人の情と云ふを得べし。第一の要素なる同感の作用に於ては、通常他人の悲みを悲むの心(即ち同悲の情)が他人の喜びを喜ぶの心(同喜の情)よりも著く強大なる故に、他人の快樂を增すの行爲[3]は只だ同感の作用にのみよりては喚起し易からず、

1 幸ひせんとするの心とは善意即ち英語に所謂る「グード、ウイル」の謂ひなり。

2 世に博愛と稱するものには、其愛情の對境たる人を悅ぶの心よりも、寧ろ其人の爲にするを求むるの心が著大なる部分を占め居るが如し。

るものと見て可なり。而して利他的性情の起原（此所故人が墨汁の加筆ににじみて不明となり居れり。校訂者識）。下等動物に於てすら利他的性情の起原は闡明し難しとせば、まして人類に於ては、姑く之を以て原始なるものと見るも敢て甚しく不可なることはなからむ。故に姑く玆には人間と稱せらるゝ性質に於て既に[1]利他的若しくは社會的性情を含み居ると考ふべし。

今玆に利他的と名くる性情を其既に發達したる狀態に就いて分析するに三個の要素を發見す。第一、他人の悲みを悲み其喜びを喜ぶの心、次に他人其者を悅び求むるの心（即ちその者と共になり又其者の事を念頭に浮ぶるをだにも快く思ふの心）第三に他人の爲にすることを求

1　利他的性情と名くるものには固より單複の差別あり。人間に於ては凡て心的作用の複雜高等になれるに從ひ、此性情も亦頗る複雜なるものと爲り居るは勿論なり。故に吾人が慈悲仁愛と名くるものに比せば、下等動物に於ける利他的性情の作用は甚だ單麁なるに相違なし。下等動物間に利他的性情の現するは如何なる關係の中に於てするかと尋ぬるに、先づ牝牡雌雄の關係、又親子の關係次に相群を爲す者の關係、又次に個々の動物が特別に起居を共にするの關係の四種を指摘し得べし。牝牡親子の情の深きは下等動物に於てすら驚くに堪へたるものあり。又群を爲すものゝ間に一般に相助くるの性情を發するのみならず、特別に個々の動物の間に相狎れ相親むの情を起して殆ど友愛とも稱しつべき關係を成すことあり。これは啻に同一種族の動物に於てのみならず別種族のものに於ても見る所なり、殊に家畜に於て然りとす。

其上の原始の性情に溯るとするも、早晩起原の探求し得可らざる處に至て止まざるを得ず。而して此探求を停止すべき境界は、吾人今日の知識に於ては、決して遠きにあらず、却てその餘りに近きにあるを憾みざる可らず。今予輩の問題たる利他的性情は更に溯りて其起原の探求し得らるべきものなる乎、生物進化の上より論ずれば此性情は如何なる起因によりて生じたるものなる乎、是れ生物の性情論に於ては未だ甚だ不明なる點の一にして、之に關しては予輩は確たる論定を爲すを得ず。但し一切の利他的性情は素と牝牡親子の性情より生じたるものなりとの臆說を立て得ざるにはあらざれど、こは決して利他的性情その物の起原を說明したるにはあらず、只だ牝牡若しくは親子の間に發生する利他的性情を以て一切の利他的性情中の最も原始なるものとなし、他は皆之より開發變化したるものなりと云ふに過ぎず。是れ即ち利他的性情全躰の起原を說き明かすにはあらで、却てそを以て(詳に云へばその中の一部分を以て)全く原始なる者と見做す也。又縱令ひ其性情の起原を闡明し得べしとするも茲には強ひて之を論ずるの必要なからむ。若し利他的性情を以て良心の起原を說明し得ば、良心起原の論は既に決定せ

利他的性情の起原。

すべからざる困難に遭遇したりしが)若し此利他的性情を假り來らば以て良心の起原を說明し得可らざる乎。嚮に右の考說の缺點を指摘して、只だ外より來る影響をのみ說きて內より發する衝動を說かず又自身を主とする利己心をのみ見て他人を目的とする利他心を見ずと云ひしが、今若し茲に謂ふ利他的或は社會的性情を假り來らば、少くとも右二個の缺點は補ひ得べきが如く思はれずや。蓋し此性情は內より發して他人を目的とするものなれば也。然らば則ち果して此性情を以て(或は此性情と外界の强迫より來る結果とを並せ以て)良心の起原を說明し得べき乎。是れ次に予輩の論ぜんとする問題なり。

此問題に入るに先ち、一言吾人の利他的性情の起原に就いて陳べむ。予輩は茲に利他的感情又衝動を名けて性情と云ひしが、或人は問うて云はむ、之を性情と名くるも敢て非なるにはあらざれど、其性情は最初より吾人の有するものにはあらずして、如何にかして曾て生じたる者にはあらざるか、此利他的性情を以て良心の起原を說明せむとせば、更に溯りて其性情の起原をも探るの必要はなきかと。今假りに其言に從ひ、吾人の性情の起原を尋ねて更に原始の性情に溯り、而して又猶ほ

に

の關係、其相群を爲すものの關係を見れば、彼等禽獸すらも決して敵同士の寄合にはあらず。人間豈に獨り他の爲に悲み他の爲に淚を流すの性なからむ。吾人實に此性あり。吾人實に他の爲に淚を流すの性あるなり。但だ進化の段階により て其性情の發動する範圍に廣狹あり。或は親子間に限るあり、或は一家族に限るあり、或は一村一國に及ぶあり。而して吾人が此の如く他と哀樂を共にするの心的作用を分析して、これも實は矢張り自身の爲に悲み自身の爲に喜ぶに外ならずと云ひ去らむとするは、是れホッブス派の牽強附會の心理說に外ならず。縱令ひ他人と哀樂を共にするの情は素と自らの爲に哀樂するの性情より脫化し來りたる者なりとするも、その既に脫化したる後に於ては決して自己の利害を以て其目的となさゞるなり。他人の爲に哀樂するの情に驅られて自己の利益を害ふことしばしばあり。吾人は只だ外界より威迫さるゝが故に他人の利益を計るにあらず、吾人の性情は內より吾人を驅りて利他の行爲に出でしむ。此情性を心理學者は名けて利他的性情若しくは社會的性情と云ふ。上に非難したる考說に於ては、外界の強迫制裁の結果として良心の起原を說明せむとしたりしが(而して超越

前考說の缺點と利他的性情。

くる心識を發生せしめたりと說くは、畢竟するに偏僻狹隘の見たるを免れざるを知るなり。

右論述したる所は隨分複雜なる辯難なれども、強ちその如き複雜なる辯難を須ひずとも其考說のみづから好んで眼界を狹くし、爲に無益の困難を招くの嫌あることを認むるに難からず。　蓋し彼の考說は吾人の性と見傚すべきものゝ只だ一端をのみ揭げ來りて、之を以て良心の起原を說明せむと試みるものなるが故に、これに附着する多くの困難に陷らざるを得ず。　何故に吾人を見て、性來他人の苦痛を痛むの心ある者と傚さゞる乎、何故に他人の苦痛を減せむが爲めの動作を起すの性あるものと傚さゞる乎。　此性あることを否みて、人類の最初の有樣をば人々敵同士の世の中と考ふるは、是れ只だホッブス等の腦裡に浮び出でたる想像に過ぎず。　人類の如何なる往古の時代に溯り、又如何なる野蠻の狀況に下るも、今日吾人の知識の達する限りに於ては、未だホッブス等の云ふ如き人間の情態あるを見ず。

何は兎もあれ親子の關係の如き、是れホッブス等の云ふ人々敵同士の情態と見らるべきにあらず。　又啻に人類のみが相互に他の爲めに動作するの性を有するにあらずして、既に禽獸に於ても此性あり。　其雌雄牝牡の關係、其母子

良心の起原を利他的性情的（社會的）本能に歸する說。

を得ざるなり。　若しスペンサー氏の云ふ如く吾人の厚生、或はベンザム又ミルの云ふ如く吾人の最大幸福てふ如き道德の最高の原理、善惡の終極の標準を立て、吾人は悉く(誰れ彼れの差別なく、時の古今、處の東西を問はずして)之に從ふべき筈のものなりとし、若し之に反する行爲をば善と信ずるものあらば、そは其者の見る所の過れるにて、物の道理に於ては決して爾か見るべき筈のものにあらず、即ち其者の爲す所は縱令ひ主觀上には正しくとも、客觀上には善にあらずと斷言するを得ば、こは成程善惡の判別に確乎不拔の根據を與へたるものと謂つべし。然れども右辯護者が彼の考說を辯護する所にては決してその如き斷言を爲すを得ざるなり。

以上の論によりて予輩が辯難したる彼の良心起原の考說の到底維持し得可らざるものたるを知るに足らむ。則ち吾人は皆性來只だ自己の苦感を避け自己の快感を求むる爲に、一切の身心の動作を爲す者なりとの假定を置き、而して吾人はその如き者なるが故に、外界より强者の威力を以て快苦の感に訴へらるゝが儘に各人其行爲を制馭せられ、而して久しくその如き制馭を經驗する間に遂に良心と名

此説に善惡標準の一致せざる者には應用す可らず。

是亦道德上の破壞說。

たる趣に東西相一致する所のあるかは一問題なれども先づ辯論をして簡明ならしめむ爲に、此點は姑く辯護者の云ふ所に任し置かむ。　今辯護者自身の言によりて考ふるも、只だ善惡の判別に多少大躰の一致ありと云ふまでにて、其一致の外にある人々も矢張り一致すべき筈のものとは云ふを得ざるべし。　一致を責め得るは實際既に一致し居る者に限りて、未だ一致せざる者に迄も及ぼすを得ず。固より甲乙相見る所を異にする時は、うちつけに彼は此に從ふべしとは云ふ可らず、相見る所を異にする以上は彼は此に從ふを得ざるべし。　然れどもこの故を以て甲乙共に均しく是なりとは云ふ可らず。　甲の是にして乙の非なる或は乙の是にして甲の非なるべき理由全くなしと考ふると、又縱令ひ吾人の今日の知識を以ては甲乙の是非を判斷し能はずと雖も若し明に善惡の最終の標準を見とめて之を個々の塲合に應用するを得ば兩者の是非を判斷して一は道理上他に從ふべき筈なりと決定し得べしと考ふるとは、是全く相異れる所見なり。　若し前者の所見に從へば、善惡の判別は全く一個人限りのものとならざる可らず、即ち道德上の破壞說とならざる可らず。　而して右辯護者の云ふ所はこの前者の所見に陷らざる

生じたる經驗の結果が即ち道德上の定論と云ふべきものなり。然し強者が弱者に制裁を施すの趣には、種々相異れる事情の爲に、古今東西を通じて全く同一不變なる所とては寧ろ少からざるを得ざるべし。故に實際古今東西を通じて道德的判別の全く同一不變なるものとては決して多からざるにはあらずや。併しながら若し一社會に於て其社會の多數者が一致する善惡の判別あらば、その社會の道德は之によりて成立するを得む、決して破壞に陷るの恐れなし。其多數者の所見に反する者は恐らくは多數の勢力によりて漸々其方に同化せらるゝに至らむ。吾人が通常善惡の判別に、一定の標準なかる可らずと云ふも、全く右云ふ如く一社會又は人類を通じて極く大躰の一致ある事を要求するに外ならず、決してその他の一致を求むるを得ず、又求むるの必要なし。善惡てふものに素より萬古不易の相あるにあらず、只だ社會の情態の一致する所に於て初めてその善惡の判別に一致の存するを見るなり、又その如き一致を措いて他に求め得べき一致のあるべき理なしと。

（此說の批評、戊）

果して右辯護者の云ふ如くに人類最初の時代よりこのかた強者が弱者を壓制し

（辯護說第二）

社會事情の大躰の一致と道德上の定論。

の又斯の如くなり果つべき者なる乎。此終極の疑問は（前にも云ひし如く）吾人各自の心識を顧るより外に、之を決すべき途なかるべし。若し我心識を顧みて正さに斯の如きものなりと考ふる人あらば、予輩は其人に向つては最早辯論するの用なし、蓋し辯論の得て說伏すべき限りにあらざれば也。

右の如く予が彼の良心起原の考說を評して、其說の結局は遂に道德上の懷疑論破壞論に陷らざるを得ずと云ふに對して、或人は恐くはその考說を辯護して次の如く云ふならむ。右の考說に從ふも道德上幾分の定論を立て得ざるにはあらず、其考說に於ても善惡の判別は只だ全く人と時とに從つて異變して毫も一致する所のなきものにはあらず。固より今日我等の見る善惡の差別は我等又我等の祖先が外界の制裁を經驗せしによりて漸々に生じ來りたるものには相違なけれど、其外界の制裁は一人一人に取りて全く相異れるものにあらず、却て一社會に於ては略ぼ同一の趣ありて、而してその同一の制裁を經驗して得る結果にも亦略ぼ同一の趣なくんばあらず。只だ一社會のみならず、人類總躰の發達を察するも、強者が弱者を壓制するの趣には多少相同じき所あるを見るべし。此等相同じき所より

此說の吾人の道德心に及ぼす危險なる影響。

も云ふを得ざるべし。又如何なる人もそを善と思はねばならぬとは云ふを得ざるべし。寧ろ彼の考說に從へば、善と思はゞ思へ、思はずば思ふにも及ばず、孰れを是とも非とも定むべき理由なしと云はざるを得ざるべし。要するに彼の考說に從へば、善も惡も共に一個人々々の善又惡に止まり、又其時々々に善又惡と思はるゝに止まりて、毫も一定の標準なきこととなるべし。故に詰る所、彼の古代希臘の「ソフィスト」等が稱へたる極端の道德的懷疑說、寧ろ破壞說に陷らざるを得ざるべし。

今更に予輩の論點を約言せば、若し吾人が或事を善又は惡と思ふの心識をば彼の考說に云ふ如く)全く外界の制裁によりて生じたる結果と見ば、その事を善又は惡と思ふの心識を今後も尙ほ〳〵強めむとするの念慮、即ち道德心を養ふの念慮は退滅せざるを得ず。又我が善と見、惡と見ることは、我一人の善惡にあらずして、萬人の善惡なりと思ふの心も消滅せざるを得ず。此等の心のあり得るは、吾人が未だ我良心(即ち善惡を判別する心識)の由て來る所を知らざる間の事にして、若し一旦之を知らば、空華を見て實の華と思ひ、繩を見て蛇と思ふと一般、その迷悟は忽にして失せ去らざるを得ざるべし。

吾人の道德的心識は果して斯の如きも

其威迫を經驗せし結果として、今も尚ほその威迫を暗に追想する感想の打混じ居る故に、其快不快感に對しては順ふべしと云ふ心識を浮べ、而して之と異りて、現に外界の威迫より直に生ずる快不快感に對してはその如くべしと云ふ心識を浮べずして、只だまのあたり外界の強力をもて從はせらるゝことを覺するのみ。是れ即ち兩様の快不快感に價値の差異ある所以也と。然れども右論者の云ふべしてふ心識は只だ右の如き威迫の經驗の結果を有する人々にのみ對する「べし」にして、吾人の一般に對する「べし」にあらず。例へば或事柄に對して甲なる人は現に外界の制裁なきも、猶ほ能く何となく不快の感を浮ぶるも、乙なる人は之を浮べずと想像せよ、然る時は甲に對しては、其不快感は他の不快感(即ち現に外界の制裁によりて生ずる所のもの)に比して一種の價値(即ちべししてふ心識)を有するならむ。言ひ換ふれば、現に外界の制裁によりて生ずる不快感に反しても猶ほ其事柄を爲すべしと思ふならむ、然し乙も亦同じく爾か思ふべき筈なりとは云ふ可らず。又乙がその如く思ふに至るの經驗(外界の威迫の經驗)を有せざればとて、之をわろしとは云ふ可らず。即ち一人が或事を善と思ひ、他人が爾か思はざるも、孰れを是とも非と

を却て强く感じて、之に從つて(即ち社會の制裁に從つて)或事柄を行ふとせむ歟。前者の行爲を是として後者のを非とするが如き事はある可らず。即ち彼の考說に從ひては、右兩者の間に是非の區別を立つるの理由を發見せざる也。設ひ前者の快感と後者の快感とは其强弱に於てのみ差別の存するにあらずして、其種類に於ても亦相異れりとするも、兎に角其間に高下是非の區別を立つるの理由は(右の考說の論據より見れば)決してあるまじきとなり。要するに、右の考說に從へば、吾人が善又は惡と名くる心識も畢竟ずるに曾て外界より强迫を以て感ぜしめられたる快不快感の痕跡に外ならずして、而して其快不快感が今現に外界の强迫によりて直接に感せしめらるゝ快不快感と相異る所は、只だ一は之を惹き起す事柄に現在外界の强迫が伴ひ居り、一は伴ひ居らずと云ふの一點あるのみ。而して何故今現に外界の强迫によりて直接に感せしめらるゝ快不快感よりも、往時には曾てその如き强迫の伴ひしが今日は最早伴はざる事柄に對して感ずる快不快感の方を貴しとし價値ありとすべきかは、右の考說に於ては決して說明し得可らざる也。

或人は云はむ、曾て外界の威迫の伴ひし事柄に對して今感ずる快不快感には、

善惡の判別に就きて。

次に「善惡」てふ心識の方に就いて云はむ。彼の考說に從へば、此心識は吾人が外界の制裁によりて快不快の感を經驗せし結果に外ならず。若し或事柄に對して現在外界の制裁なきに尙ほ右の經驗の結果として其事柄を何となく心よく若しくは氣味わろく感ずるあらば、之を善惡の心識と名くる也。此考說に云ふ如く、外よりの强迫を受けし經驗の結果として或事實を何となく心よく又は氣味わろく感ずれば、其快感又不快感は吾人をしてその事柄を爲さしめ又は爲さしめざる多少の動機とはならむ。然れども其快感不快感は必ずしも强きものとは云ふ可らず、故に其動機も亦如何なる場合にも强きものとは云ふ可らず。幸にして其快感の强からば、外界の强迫に反對しても猶ほ吾人は其快感に從ひ(即ち善しと見る所に從ひ)て行ふならむ。然しながら其快感は必ずしも强きがよし、又吾人は成るべくそを强くするがよしとは右の考說に從つては決して云ふを得ず。譬へば一人は過去に經驗したる外界の制裁の强かりし爲に、今は外界の制裁より離れても、且又現に社會が快樂を以て誘ふに反しても、過去の制裁の結果なる彼の「何となく心よし」てふ快感の動機に從つて或事柄を行ひ、又一人は現に社會が快樂を以て誘ふ方

失せざるを得ず。予輩は敢て問ふ、吾人の道徳的心識は果してその如くに消え失すべきものなる乎。是れ實に予輩が所見の分れ目にして、此點に至りては予輩は各〻自らの心識に訴へて決するより外にそが最終の答を得るの道なからむ。若し外界の强迫に拘らず、ましてそれに反しては、吾人は或行爲を爲さねばならぬ又は爲してはならぬと云ふが如き事ある可らずと眞に思ふ者あらば、その如き者は右の考說を採るも何の不可なることかあらん。然れども若し外界の强迫に拘らざるのみならず、それに抵抗しても尙ほ吾人は時ありて或行爲を爲さねばならぬ又は爲してはならぬことあり、只だ一片の迷により、只だ習慣の結果によりて爾か思ふにあらず、習慣の影響を外にしても其行爲に於て爾か思ふべき理由ありと考ふる人々は、予輩と共に右の如き考說には決して滿足するを得ざるべし。予輩と共に右の考說を見て、吾人の道徳的心識の起原を說き明かしはせで、却て只だその心識の存在を否むものなりと思はざるを得ざるべし。予輩は此論據よりして、吾人が良心の作用なる「してはならぬ」又「せねばならぬ」てふ心識は只だ外界の威迫によりて生じたるものにあらずと主張す。

只だ慣習より生じたる迷に外ならずと見るに至るも、右の考說に從へば、之を非なりと云ふべき理由なし。蓋し只だ慣習によりて生じたる迷に過ぎずと見たる後にも、猶は或事を爲さねばならぬと思ふは、曾て弱者が强者の威迫に避易したるの餘り、其威迫の最早存せざる後までも矢張り戰々兢々たるに外ならず。譬へば恐ろしき物に出逢ひたる小兒がその物の既に過ぎ去りたる後までも猶ほ戰慄し居るに異ならず。恐ろしき物の過ぎ去りたる後には恐るゝの必要なき事を若し其小兒にして覺知するを得ば、其物の過ぎ去りたる後までも戰慄し居たりし事をば自ら馬鹿らしく思ふならむ。恰もこの如く、現に外界の威迫なき事柄をばせねばならぬと思ふは是れ唯だ一片の迷誤に過ぎずと悟り、その如き(所謂る道德的)束縛を脫して、只だ外界より苦痛を以て强迫せらるゝ儘に之に服從しゆく者あるも、却て當然のことと云はざる可らず。滔々たる天下は擧て我を攻擊するも、我は我が踏むべき道を踏まむなどゝ氣張るは、影法師に嚇かされて畢生の勇を振ふに似て、愚の極まりと云はざる可らず。然らば則ち、吾人が公道と云ひ正義と云ひ義務と云ふ心識は、その由て來る所を看破すると共に、過ぎにし夜半の夢の如くに全く消え

快を感ずるの上よりし、一は主として威力を感ずるの上よりして說明を試むるに過ぎざるなり。

予が評論の要點。

右の疑團は全く予輩の論旨を誤りたるものなれども、猶ほその如きの誤解を防がむ爲めに、左に予輩の論點の最も要とする所を成るべく簡明に陳述して、予輩の意を一層明にせむと力むるも決して冗長に過ぐるの誹はなからむと思惟す。

義務の心識に就きて。

先づねばならぬ（即ち可し、可らず）てふ心識の方より云はんに、若し右の考說に說く如く、此心識は全く外界の威迫より生じて暗にその威迫を追想せしむるもの、その威迫の痕跡若しくは影法師とも云ふべきものに過ぎざらば、外界の威迫の存せざる處（ましてその威迫と相反する處）にはその心識の伴ふべき正當の理由なしと云はざる可らず。　外界の強迫の全く附き添はざる物に猶ほ右の心識の伴ふは是れ只だ過去の慣習の然らしむる所にして、若しその然る所以を看破して、其慣習を脫する者あらば、予輩は其者に向つては、毫も然す可らずと云ふべき理由なし、却て其者の爲す所は（右の考說に從へば）當然のことと云はざる可らず。　外界の強迫の伴はざる事物（ましてそれと相反する事物）に對して「ねばならぬ」てふ心識の存するは

ずと斷定し、又彼の考說に於てねばならぬてふ心識(即ち義務の衝動)の起原をば外界の强迫に歸して今日吾人が良心の命令と稱するものは父母長上政府社會(詰まる所は强者)の命令、その威力の痕跡に外ならずと說くに對しては、其說の以て良心の起原を說き明すに足らざることを示さむ爲に、善惡の觀念を揭げ來りて其觀念の起原は決して外界の强迫に歸す可らずと立言するにはあらざる乎。是れ恰も右方の側面を擊たるれば左方に脫れ、左方を擊たるれば右方に脫るゝに似て、若し双方一齊に擊たれなば何の處にか脫れむとする。若し「ねばならぬ」てふ心識も「善惡」てふ心識も共に均しく外界の强迫制裁に生じたるものと說かば如何せむとする。且つ爾か說き得ざるの理由なきにあらずやと。　此の如き疑團は是れ全く予輩の論旨を明にせざるより生ずるなり。　予輩の論旨は「ねばならぬ」てふ心識の起原を外界の强迫に歸するとも又「善惡」てふ心識の起原を外界の强迫に歸することも共に均しく立ち得べからざるの考說なりと云ふにあり。　其考說の要點に於ては彼も此も更に異なる所なく、共に良心の起原を外界の制裁(言ひ換ふれば外界より一個人の快感苦痛に訴ふる强迫力)に歸するに外ならず、但だ一は主として快不

予の批評の論法に關する疑惑。

心の起原を求むるに先ち、猶ほ一つ予輩の辯明すべきことあり。蓋し賞罰等によりて外より感ぜしめらるゝ快感苦痛に良心の起原を歸する考説をば予輩の上來非難したる所を見て、或人は恐くは疑うて云ふならむ、其非難の論法は、彼の考説に於て善惡てふ心識の起原を外界の制裁の結果なる快不快の感に歸するに對しては、其説の以て良心の起原を説き明すに足らざることを示さむ爲に、してはならぬ又せねばならぬてふ心識即ち義務の衝動を携へ來りて、これは決して外界の制裁によりて苦痛と快樂とを感受したる過去の經驗の結果にあら

を爲さゞるを得ずして、而して其感情動作によりて生ずる困苦をも亦其難儀の中に含めざる可らず。此等の困苦と、その最初の原因たる竊盜の行爲との間には、他人（竊盜を爲したる者より見て他人）の意志が挾まり居れども、夫等の困苦は竊盜てふ行爲が其人の意志の上に働くによりて自然に生じたるものなれば、それらをも右の竊盜の行爲の自然の結果と名けざる可らず。故に又竊盜を爲したる者が竊盜されたる人並其人と利害を同じくする人々の忿怒を惹き起し若しくは社會一般の擯斥する所となりて、遂に其者自身が難儀を受くるに至るも（即ち竊盜の行爲が原因となりて他人の意志に働きて而して其意志よりして刑罰として其者に負はしむる不自由困苦等も）亦竊盜の自然の結果と云はざるを得ざるべし。是に由りて觀れば、竊盜を爲して先方に難儀を懸くるを其自然の結果と名け、社會に排斥せられ法律に抵觸して竊盜を爲したる者自身が難儀を受くるをば偶然の結果と名けて、其間に判然たる區劃を立つ可らざるとは明ならむ。其二種の結果の差異に就いて道德上肝要なる點は、自然偶然と云ふ區別よりも、寧ろ一は自身の困難一は他人の困難と云ふの區別にあるなり。

をばよきもの、希ふべきものとする心識のあることを假定し居らざる可らず、約言すれば他人の快樂若しくは厚生その物が自然に善きものにして其自然に善きものを目的として之を生ずるの意志若しくは行爲が道德上善なるものなりと云ふことを假定し居らざる可らず。然れども之を假定するは、彼の利己主義に根據する考說の範圍內に於ては、決して爲し得可らざる所なり。故に上に提出したる解釋は彼の考說を其困難より救ひ出すものにあらず、其考說の立脚地に在りては決して許容す可らざる論點を竊取し居るなり。知るべし、上の解釋[1]によりても彼の良心起原の考說の到底維持し得られざることを。彼の考說は遂に維持す可らず。故に予輩は他に向つて良心の起原を求めざる可らざる也。

是より他の方角に向つて良

1 此解釋に云ふ行爲の自然の結果とその偶然の結果との區別も只だ一見して思はるゝ如くに判然たるものにはあらず。蓋し行爲の自然の結果と名くるものは、因果の規律に從つて其行爲より必然に生ずるものを指すべければ、啻だ其行爲より直接に生ずる結果のみならず、其行爲が他人の意志の上に働きて而して其他人の意志によりて生じたる結果も亦等しく行爲の自然の結果たる性質を帶ぶと云はざる可らず。例へば他人の所有物を盜みて其人に難儀を懸くることを其行爲(即ち竊盜)より自然に生ずる結果と云はゞ、其人の難儀と稱するものの中には其人が只だ受身となりて得る不自由をのみ含むべきにあらず、我物を盜まれたるが爲に、種々の感情を起さゞるを得ず、種々の動作

ことは全く別なるものとならざる可らず。　若し果して今云ふ如く自然の結果の善惡を見て爲す行爲に對する道德的心識と良心の作用とが別なるものならば、如何なる作用によりて今云ふ行爲に道德上善惡の判別を爲す乎。　行爲の道德上の善惡を判別する作用の起原は如何。　此問題に答へざる間は良心の起原を說明し了りたりと云ふ可らず。　何となれば予輩が討究の問題たる良心てふものは善惡の判別より離れたる作用にあらずして、その判別を含む作用なればなり。（是れ予が「前論」に於て開陳したる所によりて知るべし）。

今又假りに行爲の自然の結果の善惡に一定の說明を附して、其自然の結果の他人に苦痛を與へ若しくは其厚生の道を害ふものは、其苦痛を與へ若しくは其厚生の道を害ふ事に於て惡なり、言ひ換ふれば、他人の苦痛若しくは損生そのものが既にわろきものなり、その反對はよきものなりと云はむ歟。　若し爾か云はゞ、是れ彼の考說に於ては決して許容す可らざる範圍に踏み込めるにて、一個人自身の快樂若しくは厚生にあらで、他人の快樂若しくは厚生をば、實際吾人の行爲の目的とすることのあり、又そを目的とするをば善とし、又其他人の快樂若しくは厚生そのもの

て我行爲の方向を定むる間は、未だ道德的心識を發現せざるにて、一旦其行爲の自然の結果に氣附き、それによりて我行爲を定むる樣になりて始めて道德的心識を起したりと云ふべきなり。玆には行爲の自然の結果の善惡は何ものを指して云ふかを問ひ究めざるべし。その何ものを指すに拘らず、自然の結果の善惡を見て爲す行爲をば道德上善又は惡とする、是れ良心てふ心識ならむ。然らば則ち、自然の結果の善惡を見て爲す行爲に對する良心の作用は行爲の偶然の結果なる賞罰によりて生じたるものにはあらざること勿論なるべし。故に若し右の解釋に從うて、行爲の偶然の結果なる賞罰によりて生じたる者として良心の起原を說明し得たりとせば、その良心てふものは自然の結果の善惡を見て爲す行爲に對するの道德的心識とは別なるものならざる可らず。又右の解釋に從へば、行爲の自然の結果の善惡を見て、それに從つて行爲の方向を定むる處に吾人の道德的心識の存するなれば、只だ外界の强迫によりて生じたる伴隨物に過ぎざる良心の作用は縱令ひ全く無くとも吾人の道德的心識には毫も影響する所なく、又吾人が行爲の道德的性質には毫も損する所なかるべし。則ち道德的と云ふことと良心的と云ふ

（此説の批評、丁）

此説は道徳的心識と良心とを別物とするもの也。

にあらざるか、これを以て其起原の説明とは爲し得ざるかと云ふ者あらむ。

右の如くに彼の良心起原の考説を解釋せば、一見誠に造作もなき樣にて、此解釋に由りて以て眞に其考説をばその困難の中より救ひ出だすことを得べしと思ふ論者も或はあるならむ。然れども少しく其解釋の何たるを考へば、こは決して今予輩の問題とする所に答ふるものにあらざるを見む。其解釋は彼の考説を救ひ出すものにはあらずして、却て其考説の到底維持し難きを告白し、其考説の範圍に於ては決して許容す可らざる他の論據を旣に竊取し居る者なり。

抑も右の解釋に從へば、行爲の自然の結果を善と見又惡と見る作用は素より良心とは別のものならざる可らず。何となれば其解釋にては良心は只だ人爲偶然の結果（即ち外界の強迫によりて與へられたる快樂又苦痛の痕跡）に外ならざるが故に、吾人の行爲の性質に就いて良心の示すことは只だ其行爲（若しくはそれと類似の行爲）に曾て外界の強迫の附着し居たりきと云ふことに止まりて、其行爲の自然の結果の如何に及ぶものにあらざればなり。右の解釋に從へば、吾人が行爲の自然の結果を見ずして、只だその人爲偶然の結果（即ち刑罰等）をのみ見て、それに從つ

行爲を爲す樣になりしと謂ひつべし。併しその如く道德的行爲を爲す樣になりても、自身一個人の經驗又先祖代々遺傳し來りたる經驗によりて、今に猶ほ自然の結果惡しき行爲に對しては以前の外界の强迫を暗々裡に想ひ出だすことあるべし。是れ蓋し外界の强迫を經驗したる痕跡が其强迫の曾て伴ひ居たりし行爲に今も猶ほ伴隨して暗に心中に浮び來るが故なり。而してこの暗に心中に浮び來る以前の强迫の痕跡が取も直さず吾人の良心の命令、良心の權威と名くるもの、即ちベシと云ひセネバナラヌと云ふ心識なり。此心識は今は一見全く外界の强迫と相關係する所のなき樣なれども、其實外界の威力の痕跡に外ならず、云はゞ、その影法師の如きものに外ならず。此の如く曾て自然の結果惡しき行爲に伴隨し居たる所の外界の强迫力の痕跡が今に猶ほ吾人の心に殘り居る故に、最早今は外界の强迫力に左右せらるゝことを止め、行爲の自然の結果を見て坐作進退を定むる樣になりても、矢張り自然の結果惡しき行爲に對しては「シテハナラヌ」と云ふ心識を伴はしめ、自然の結果善き行爲に對しては「セネバナラヌ」と云ふ心識を伴はしむ、即ち義務の衝動を伴はしむるなり。

斯の如くにして吾人の良心は生起せしもの

眞に其行爲を道德上貴ぶべき價値あるものと稱すべきなり。尙ほ外界の强迫にのみよりて行爲の方向を定むる間は、その行爲は道德上の價値を有すと云ふ可らず。其如き段階にある人に於ては未だ道德的心識の發現し居らざるなり。抑も彼の外界の强迫制裁なるものは只だ人爲を以て或行爲に外より附隨せしむる偶然の結果に過ぎずして、其行爲その物の性質より生じ來る自然の結果にあらず。例へば他人の所有物を盜みて其人に不自由を感ぜしむるは、其行爲の自然の結果にして、而して其窃盜の行爲の爲に自身が囹圄に繫がれ懲戒を加へらるゝは、偶然の結果也。此偶然の結果の如何に拘らず、只だ右の自然の結果の如何を見て、それに從つて坐作進退を定むる者が眞に道德的行爲を爲す者也。然れども社會の制裁は總じて自然の結果の惡しき行爲に刑罰を與ふる故に、その如き行爲には偶然の結果(卽ち外界の强迫より來る苦痛)が伴隨して、先づ其苦痛によりて以て尙ほ幼稚なる人をして自然の結果の惡しき行爲を爲さしめざるなり。然るに一個人の知見漸く開發して原因結果の關係に明るくなり、行爲の自然の結果を認むる樣になり、又それに從つて我擧動を定むる樣になれば、こゝに至つて始めて道德的

（辯護說第一）

道德的心識の幼稚なる時代に於ける外界制裁の痕跡さ見ての解說。

られざらむ。彼の考說は吾人が人間たる性質の全躰に着目せずして唯だ其一邊をのみ取りて解說を試むんとするものなり。彼の考說は唯だ外より來る影響をのみ說き、唯だ各自の快感苦痛にのみ訴ふることを知り、唯だ自利自愛をのみ吾人の行爲の動機と見做すが故に、良心の起原に滿足なる說明を與へ得ず。克く右の考說を分析せば、旣に其起點に於て、旣にその假定に於て、吾人の人間たる性質に對して無理なる說明を爲す所の多きを知るべき也。

予輩が今迄駁論したる良心起原の考說には上に陳ぶるが如き巨大なる困難あれども、その困難よりその考說を救ひ出すの途はなき乎、その考說を辯護又潤色して次の如くには云ひ得ざる乎。

或論者は恐くは左の如くに辯せむ。吾人の行爲は如何なる時に道德的性質を帶ぶるぞと尋ぬるに、その行爲の自然の結果（即ち因果の法則に由りて其行爲より必ず生ずる結果）の如何を見て、それに從つて其行爲を爲し或は爲さゞる時にあり。即ち自然の結果惡しき行爲は外界より之を爲さゞる樣に强迫さるゝが故に爲さゞるにあらずして、只だその自然の結果の惡しきが故に爲さゞるに至つて始めて

德的心識とは相合せざる所あり。利己主義を取る人の道德的心識は、縦令ひ他人の賞讃は小なるも自己の快樂を增すことの最も大なる者をば最も多く嘉みすべし。彼の考説に從へばその如き心識の起る所以を解す可らざるなり、彼の考説によりて一見恰も説明し得らるゝが如くに思はるゝ良心の作用は、實は唯だ良心作用の一局部の表面のみ。其全躰を根柢より穿てるものにあらざる也。予輩は右云ふ利己主義を正當の倫理説と思ふにあらず。但だ假りに利己主義の上に立ちて見るも猶ほ彼の考説の不十分の者たることを証せむと欲したるのみ。良心の起原を全く外界より受くる賞罰に歸する彼の考説は利己主義の立脚地に於ても猶は狹隘に過ぐるなり。之を要するに、外界より受くる强迫賞譽の如何に拘らずして或事柄をば道德上爲すべきこと、正善なることとする良心の作用は、彼の考説によりては説明す可らざるなり。而して外界の强迫賞譽の如何に拘らずして或行爲を道德上正なり善なりと見ることのあるは否む可らざる事實と考ふ。

右論ずる所によりて觀れば、只だ外界の强迫によりて一個人自身の感受する苦痛と快樂との外に別に訴ふる所なくば、良心と稱する心識の起原は決して説明し得

しむるに由りて自己の快樂を增さば、其如き行爲に對して吾人は之を道德上嘉みするの心識即ち良心の作用を起さゞる可らず。而してその如き行爲を嘉みするの心識も亦畢竟ずるに曾て他人より受けたる賞讃を追想するに外ならずと云ふは、吾人の道德的心識の實相を穿てるものと云ふ可らず。曾て他人を利益する行爲をなして他人より屢〻賞讃されたることあるが故に、今は直接に他人の賞讃を受けざるも、猶ほ何となく其行爲に對して快感を覺ゆる、是れ其行爲を道德上善しとして嘉みするの心識なりと云はむ歟。然れども右說明したる利己主義に從へば、一行爲の道德上善なる所以は自己の最大快樂を來すにあれば、他人の賞讃の有無に拘らず、最も自己の快樂を增すものは最も善と見ざる可らず。他人の賞讃の現在伴ふもの或は曾て伴ひしものをのみ道德上善と云ひて他に自己の快樂を增すものあるを善と云はざるの理由なし。然るに若し彼の考說に從ひ、一行爲を善と見る心識は他人の與ふる賞罰によりて生じたるものなりとせば、最も多く他人の賞讃の附着する或は附着せし(或は附着せしものに類する)行爲をば道德上最も多く嘉みするの心識を起すべき筈ならむ。故に彼の考說は利己主義を取る人の道

利己主義の善とする所と此考説の善とする所との相異。

ふ所は偏に他人の利益にあるが故に、此情に驅らるれば、遂に自利を損するに至ることあり。自利を損すと知りつゝも其情に從ふの場合少しとせず。利他的性情も、飲食の欲の如くそれに從ふことが却て自己の最大の快樂を損するの場合あれども、其性情の存在する以上は、恰も飲食の欲を充たして快感を得る如くに、其性情を滿足せしむることが自己の快感の一淵源たるなり。但だ利己主義は之を統御して自己の終極の利益(最大の快樂)を損せざる程の處に其滿足を止まらしむるを要す。故に利己主義は必ずしも利他的性情の存在と相容れざる者にあらず。然れども斯く解したる利己主義は吾人を見て唯だ强者に威迫せられて行動する者と做さず、唯だ賞罰によりて動かさるゝ者と做さず、利他的性情の自發して吾人を動すことありと見做す。而して其利己主義より云へば、利他的性情の發動して自己の利益を增す處には、吾人はそれに從つて行動すべきなり。其利他的性情に從つて行動するが今云ふ利己主義の倫理說に於ては(縱令ひ義務とは云ふ可らざるも道德上善きこと、正しきことたるなり。故に予輩の云ふ良心の判別が其の如き行動に對して存せざる可らず。强者の强迫に遭ふと否とに拘らず、利他的性情を滿足せ

させずして他人を利益することの實際あるのみならず、其の如きことを爲すが吾人の德行の一部分なりと云ふ心も亦實際あるものなりと予輩は考ふ。斯く考ふる所よりして右の考說を難じたり。然れども此考說の吾人を滿足せしむるに足らざることは、非利己主義を取つて始めて知るべきにはあらず。利己主義その物の上に立ちても猶ほよく右の考說の不十分なることを看破し得るならむ。請ふ之を論せむ。

利他的性情の存在と利己主義とは必ずしも相容れざる者にあらず。利他的性情を先づ實際存在する者と見、而して諸の性情の相互の關係を考へて自己の成るべく多くの快樂が其性情の働よりして生ずるやうにせよと云ふの意に利己主義を解せば、其利己主義は全く利他的性情と相反すと云ふ可らず、唯だ其性情の上に立ちて之を統御する者たるなり。利己主義を取りながら何故に他人を愛するぞと問へば、其終極の目的は愛情を滿足せしむるによりて己れが快感を得るにあり。然れども愛情それ自身の直接の目的は他人を利するにありと云ひて可なり、又實際其直接の目的は只だ他人を利するにあるなり。其愛情なるものそれ自身の向

（批評丙）利己主義者の立脚地より見ての困難。

の他人の不快の感を惹き起さゞらむが爲に其行爲を爲すべからずとする心識の起原（即ち其點に於ける良心の起原）は、右の考說によりては、決して說明し得べからざるなり。要するに、若し自身の苦痛に拘らず、只だ他人に苦痛を與ふるから、或事を惡しとし爲すべからずとすることあらば、（即ちその如き邊に良心作用の存在することを承認せば）、只だ利己心のみを根據とする右の考說によりては良心てふ心識の起原を說明し得ざることは明白ならむと信ず。蓋し（右の考說に從へば）只だ利己心の從僕として生じたる良心が其主たる利己心に違背しても仍ほ立つべき理由あらざればなり。

今の論は利己主義を非とするの立脚地よりして右の考說を難じたる所なるが、茲には利己主義の倫理說が吾人の道德的心識を如實に、十分に說明し得ざる所以を詳論するを得ず。然れども吾人は利他の性情を有する者にして而して其性情を發動するところ必ずしも自己の利益を終極の目的となさゞるとは敢て見難からざらむと考ふ。己れの生命を棄てゝも母が子を愛育するが如き、必ずしも自己の快樂を以て終極の目的となすと云ふ可らず。且又自己の快樂を以て終極の目的

苦訴ふる處なき寡婦を虐ぐるが如きの行爲を想像せよ、吾人は直に之を惡しき事、爲すべからざる事と思ふならむ。而して吾人がこの惡しき事、この爲す可らざる事を爲さゞるは、その事の己れに與ふる不快の感を避けむが爲にはあらずして、先方の人をして其事によりて苦痛を受くることなからしめむが爲なり。故に吾人が惡事に對して不快の感を起すの起原は、假りに右の考説によりて以て幾分か説明し得たりとするも、(即ち或事を爲して曾て外界の强迫の爲に負はされたる苦痛の結果が不快の感となりて猶ほ今もその事に伴隨して浮び來り、而してその不快の感が取りも直さずその事を惡しとする良心の心識なりと云ひ得るとするも)我れ自身がその事に對して不快の感を得る故にはあらで、換言すれば、自身の不快の感を避けむが爲にはあらで、只だ他人に苦痛を與ふる故に其事を爲す可らずとする心識は、右の考説によりては決して説明し得可らざるなり。約言せば、假りに右の考説によりて他人に苦痛を與ふるの行爲を惡しと感ずる心識の起原を説明し得とするも、そを惡しと感ずることが自身に取りて不快の感なる故に、その感を避けむが爲に其行爲を爲さゞるにはあらで、其行爲が他人に不快の感を與ふる故に、そ

ず。彼のホッブスの顰に傚ひて多く牽強附會の説を提出し來らざるを得ざるべし。

ろも（假ひ小判の形を取るも）矢張り鉛たり、分量も貴ぶとあらず。利己心より愛他心を引き出し得ざるは、恰も鉛より黄金を引き出し得ざるが如し。一言に云へば自愛主義より愛他主義へ渡りゆく橋梁なきなり。

仁愛の念も正義の心も皆自身の苦痛を恐れ自身の快樂を欲するの感情に分析し了らざるを得ざるべし。　縱令ひかの上に陳述せし良心起原の考説に從ひて、今現に外界より苦痛を以て強迫せられざる場合にも、曾て數々強迫せられたる經驗の結果として或行爲を爲すを心わろく感ずる様になりたりとするも、その行爲を爲さゞるは（右の考説に從へば）自身がそれによりて苦痛を受くるが故ならざる可らず、即ち其の行爲に伴隨して不快の感を起すが故ならざる可らず。故に其の行爲を爲さゞるは、唯だそれによりて喚起する自身の不快感を免れむがためならざる可らず。他人に難儀を懸けざるは、それがために詰る所自身の不幸を招くが故、若しくはそれに伴隨して自身が不快の感を覺ゆるが故ならざる可らず。然れども吾人の良心が吾人に命じて他人を苦むる勿れと云ふ時は、其他人の苦痛若しくは不自由その物を惡しきものとして、之を釀す可らずと命ずるなり。例へば慈

己の利益となるやも知るべからず。然れども之を爲すの目的は自己の利益を計るにある可らざる場合あり。例へば他人の物を盜む勿れと我良心の命ずるは、己れがそれによりて損害苦痛を受くる故にはあらず、盜む勿れと云ふ良心の心識には、決してその如く自己の利害を提出し來りて之を行爲の目的とする如きことなし。若し吾人各〻が本來只だ利己心にのみ動かされて、自己の快樂となるものは之を求め、自己の苦痛となるものは之を避くるより外の心なきものならば、如何にして愛他的行爲をば吾人の爲すべきことゝ是認するに至るべき乎。若し愛他的行爲を是認せば、その行爲が自己に利益を與ふるの故ならざる可らず。然れども良心の命令には[1]純粹に他の爲めに他を愛するの行爲を含有し居らずや。若し強ひて之れを否まむと欲せば、吾人の道徳的心識に於て明々白々なる事實を蔽はざる可ら

1　若し行爲の意志が純粹に他を愛するにあらずば、假ひそは外形上利他的行爲とは名くべきも、眞に愛他的行爲とは名く可らず。如何に外形の行爲はその形を變ずるも、若し根本の心が自愛にあらば、矢張り自愛的行爲なり。自愛を唯一至極の目的とする者が如何で愛他を以て其意志の目的となすに至らんや。但し其知識の進むに從ひ、他人の利益を計るが却て我利益を增す最眞の道なりと知りて、我利益の爲めに他人を利することは或はあるならむ。即ち其外形の行爲は利他的と稱すべき者となることはあらむも、其根本の心は矢張り毫も利己の範圍を脫したるものにあらず。鉛は如何に其形を變ふ

（批評乙）良心の利他的方面に對する困難。

外界の強迫力(即ち社會の制裁)によりて以て能く一個人の行爲を左右し得るは(既に良心の作用を含み居る心識を假定せざる限りは)只だその人自身の苦痛又快樂に訴ふるが故ならざる可らず。何故社會の賞罰に制せられて、或る行爲を爲さゝる樣になり、之れを爲すを恐ろしく思ふ樣になるかと尋ぬれば、要するに只だ己れが苦痛を受くることの恐ろしきが爲めなるべし。故に獨り外界の強迫、社會の制裁をのみ語る右の考説に於ては、訴ふる所はおのづから只だ利己心にあらざる可らず。言ひ換ふれば自己が苦痛を避け、自己が快樂を求むる心を基礎として、良心の起原の説明を爲さゝる可らず。然れどもこは果して爲し得べきことなる乎。良心の此事を爲せ、彼の事を爲す可らずと命ずるは、決して其事によりて己れが快樂若しくは苦痛を受くるが故にはあらず時としては[1]自己の利害を目的とせずして或行爲を爲すを要する場合あり。(今茲には詳しく利己主義の倫理説を評するを得ず)。其行爲は或は遂に自

1 予が此良心論の目的は倫理の原則を發揮し、善惡の何たるを明示するにはあらざれども、亦それと全く相離れて論ず可らざる點もあり。例へば今茲に云ふ所の如きは彼の所謂利己主義の倫理説とは相容れざるなり。(編者曰く利己主義の倫理説に就いては全集第二卷第六章「自己的倫理説」を參照せよ。)

右非難の三要點。

はあらで、良心の眞に良心たる所以の特性を拒否すと云ふものなり。　今云ひし如く、外より來る强迫の影響に歸す可らざる所の内より發する良心の淵源なかる可らずとは、まさに如何なる意味なる乎。　こは後に至らざれば審にするを得ざれど、兎に角今辯難せし所によりて、右の考說即ち單に外より苦痛と快樂とを以て個々人を强迫するによりて遂に良心てふ心識を生ぜしめたりと說くは到底するに左の三點に於て良心起原の考說たり得べからざること明ならむ。　第一外界の强迫に歸すべき結果をのみ見て内より發するものあるを承認せざるの點。　第二、今現に外界の刑罰なき事柄に對しても猶ほ能く恐怖の感情の起り來ることあるは或は說明し得るならむと雖も、其如き事柄を爲す可らずと心より眞に承認する心識の起原をば說明し得ざるの點。　第三、現在の社會の强迫に反しても猶ほ我が爲すべしと思ふことは爲さゞる可らざる理由を示し得ざるの點即ち是れ也。

予輩は上に陳述したる所によりて既に略ぼ右の良心起原の考說の取るに足らざる事を論證したりと信ずれども、猶ほ更に他の點よりして此考說の大に非なる所以を明にせんと欲す。

此考說は內より發する眞心の特性を說明し得ず。

と、我は爲す可らざることを爲したりと心より自ら承知する心識とは、全く異別のものと謂はざる可らず。

又吾人が此事を善と見、彼の事を惡と見て、一を爲し、一を爲さゞる(即ち道德的行爲)は決して外界の强迫力に强ひられて爾かするにあらずして、吾人みづからが之を當に然るべきことと是認して、爾かするなり。若し自ら內心より是認することなくして單に外界の强迫に服從せば、其服從の所爲は道德上の價値を損せざるを得ず。縱令ひその强迫が今現に外界の强迫として現はれ來らざるにもせよ、若し畢竟ずるに外界の强迫より來りしものならば、換言せば其起原に於てその根本の性質に於て外界の强迫と敢て異別のものならずば、其强迫力又その强迫力の影響(結果)によりて喚起したる所爲は吾人の眼前に於て德行たるの價値を失はざるを得ず。故に若し或行爲を善とし爲すべしとする心識の由て來る處を、全く外より施さるゝ强迫又その强迫によりて生ずる感情に歸せば、即ち其心識の終極の淵源となるものの毫も內より發し出づるなしとせば、是れ遂に吾人の道德的心識を說明はせで、却て只だ之を顚覆せしむるものと云ふべきなり、良心の起原を說明するに

味わろく思ふと云ひ、種々の名稱を附し得ざるにはあらざれど、畢竟ずるに恐怖の感情若しくは其多少の變態を指すに外ならず。即ち右等種々の名稱によりて感情に多少の異別の邊あることを示すと雖も、其感情總躰の根本の性質は懼るゝといふ心識に外ならず。故に現在外より苦痛を加へられむことをば豫期せざる場合にも猶ほ或事柄を恐怖するの感情は右の考說に謂ふ所の曾て受けたる外界の强迫の結果として說明し得ざるにはあらざるべし。然れども吾人の良心と名くる心識は此恐怖の感情若しくは其變態と決して同一視さるべきものにあらざる也。吾人が或行爲を惡事と認めて之を爲す可らずと思ふには、或は之を何となく恐ろしく思ふの感情なきにあらざるべし。然れども此感情と右の行爲を惡事と認むる心識とは決して同一のものにあらず。吾人が良心の作用と名くるものに於ては、或行爲の爲すべからざるを覺知し承認するの心識あり。一の行爲を爲すを恐ろしく感ずると、その爲すべからざることを是認するとは決して混同すべからざる心識なり。或行爲を爲したる後に何となく恐ろしく感せらるゝ(即ち外より刑罰を受けむかと心配する、若しくは經驗したるその如き心配を暗に追想する)心識

恐怖と異なる是認の心識。

ずして、良心の命令判別に從ふべき場合の説明を爲し得ざるなり。

又少しく他の邊より考ふるも、右の考説によりては良心と名くる道德的心識を説明し得ざること明ならむ。今辯論の簡明を保たむが爲めに、專ら社會が[1]苦痛を以て一個人を强迫する邊に就いて云はむ。凡そ吾人が苦痛に對する心の趣は之を嫌ひ避けむとするにあり。苦痛の將に來らむとするを豫期する時は、吾人は恐怖と稱する感情を浮べ來るべし。而して社會が苦痛を以て吾人を强迫し、吾人の行爲を箝制若しくは奬勵するは、要するに此の恐怖の感情に訴ふるに外ならず。故に社會が苦痛を以て强迫する行爲には恐怖の感情の伴隨するに至るべく、又其伴隨することの密接なるに從ひて(既に上[2]に説明したる心的作用によりて)縱令ひ社會が實際苦痛を以て脅嚇せざる場合にも、右の行爲を恐ろしく思ふに至るべし。此場合に於て右の行爲に對する感情には、其時の關係によりて、固より多少の趣を異にする所ありて、或は行爲を嫌ふと云ひ、或は之を心わろく若しくは氣

1 社會が快樂(賞譽)を以て一個人の行爲を誘引するは其効力固より少きにあらざれども、總じて社會の强迫力と名くるものは、重もに刑罰即ち苦痛を與ふることによれるものなり。

2 第四四頁を見よ

心識とは決して同一のものにあらず。縱令ひ良心の命令弱くして社會の制裁に壓倒せらるゝ場合に於ても、良心の命令は敢て其權を失ひたるにあらず、只だ吾人が我良心の爲すべしと命ずることを爲さずして、爲し易きことに就きたるのみ。爲すべき事と爲し易き事とは決して混同すべきものにあらず。如何に外界の強迫には反對し難く思はるゝ場合にも、吾人の良心はそれに反對せよと命ずることあり。而して右の考説に從ひては、その如き場合に於て良心の命令に從ふべくして外界の強迫に從ふ可らざる理由あるを見ず。右の考説に從へば良心の要求と強迫の要求との間には單に強弱の差別は生ずべきも、強弱に拘らざる當然不當然の差別(或學者の語を假りて云へば權の種別)は生ずべきにあらず。只だ吾人が現實一方に曳かるゝことの強くして他方に曳かるゝことの弱きのみ。其間にべし、べからずてふ差別を生ずるのいはれなし。曳かるゝことの強き方に曳かれたればとて、毫も爲すまじき事を爲したるにあらず、却て(右の考説に從へば)當然のことと云はざる可らず。之を要するに右の考説を以ては、良心の判別又良心の命令と名くる心識の特性を説明するを得ざるなり。即ち外界より來る強迫の如何に拘ら

より強迫せられて生じたるものにあらずや。然れば何故此影法師の方に從ひて、現に今社會の一般が意志とする所に從ふ可らざる乎。右の考說によりて考ふれば只だ其影法師の方、現在社會の加ふる制裁よりも却て力の強き場合即ち其吾人に與ふる快樂又は苦痛の大なる場合にのみそれに從ふべき筈ならむ、否、その如き場合には吾人は實際必ずそれに從ふならむ。而してその如く影法師の方却て強き場合は固よりなきにあらざるべし。然れども影法師の方如何なる場合にも必ず強しとは云ふ可らず。さらばその弱き場合には如何。從ふまじき乎。問うてこゝに至れば、外より苦痛と快樂とを以て施されたる強迫制裁の結果と吾人の所謂る良心との間には決して同一視すべからざる點あるに氣附くべし。蓋し吾人の良心と名くる心識はその吾人を動かす力の強弱に於て外界の強迫と相異なるにあらずして、全く別種の權を有するもの也。そのセネバナラヌと命ずる心識と吾人の苦樂とする所に與かるゝ

ふ如きの場合は（右の考說に從ふも）あり得べからざることにはあらず。然れども其如き場合に於ては何故我が爲すべしと思ふ方に從ふべくして社會の一般が爲すべしと思ふ方に從ふ可らざる乎。右の考說に於ては毫も其理由を發見せざるなり。是れ予が其考說に對して提出せんとする非難なり。

以て社會より迫害せらるゝと想像せよ。（此の如き想像は唯だ想像に止まらずして實際あり得べきことなり）。此塲合に於て我良心に從ひて奴隷賣買を非とするは、右の考說に從へば、曾て我が受けたる苦痛若しくは快樂の影法師に過ぎざるべし、而して此影法師は今社會が實際我に與ふる苦痛若しくは快樂と全く反對の方向に我を傾けんとするなり。[1]何故その如きことのあり得べきかは姑らく措いて論せずとするも、其如き塲合に於ては何故今實際社會の强迫する所に靡く可からずして、曾て、昔に社會が與へたる强迫の今影法師として存する方に靡くべき乎。此影法師も元は矢張り今の如く社會

1 右の考說に從へば今一定の事柄に遭遇してそをよし又はわろしと心識するには、必ずしも曾て其通りの事柄に遭遇してそれに伴隨する快樂又苦痛を受けたる事のあるを要せざるべし。但だ今遭遇する事柄の性質が曾て遭遇して快樂又は苦痛を受けし事柄と相關係する所ありて、而して其關係は今は既に明に吾人の心識中に存せざるも敢て妨なし。故に右の考說を主張し得んには、例へば今揭げたる例に於ては、必ずしも既に以前に奴隷賣買てふ一定の事柄に關して强者の强迫によりて苦痛又は快樂を受けたることあるを要せず、但だ若し複雜ある思想の關係によりて曾て或若干の事柄（奴隷賣買の事ならざるもよし）に就いて外界より强迫されて受けたる快苦の記憶を今の事柄（奴隷賣買の事）に結びつけ得るの關係あらば足れり。故に今奴隷賣買の事に關して社會一般の人の見る所と我れ一人の見る所との相異るは我と他人とが各ゝ曾て受けたる强迫の經驗をば結びつくる趣の異るに外ならずと云ふも可なるべし。故に現に社會一般の人が此事を爲すべしと思ふ時に、我一人は此事を爲すべしと思

（批評甲）外界より快苦の影法師と義務の心識。

強き外界の強迫に反しても爲すべしとなさするの心識。

るは、曾て其事に關して幾度となく感受したる快樂又苦痛を思ひ出すに過ぎず、即ち今は實際其事の爲に外より快樂又苦痛を與へられざるも、曾て幾度となく經驗したる快樂又苦痛が影の如くに其事に伴隨して心識に浮み來るに外ならず。云はゞ善惡てふ心識は（前にも陳べし如く）曾て經驗したる快樂苦痛の影法師の如きものに外ならず、又義務の衝動、良心の命令と名くるものは曾て强者より受けたる强迫の痕跡に過ぎざるなり。成程此痕跡、此影法師は吾人をしてその痕跡の伴隨する事柄をば爲さしむる一の動機とはなるならむ、そを爲さしむる樣にその方角に吾人を傾ぐる幾分の力はあるならむ。然れども吾人をしてそを爲すべし爲さねばならぬと心識せしめ得る乎。予輩は否と答へざるを得ず。請ふ左に其理由を陳述せむ。

今現に社會の褒貶し法律の禁止する所を見るに、これと右謂ふ快苦の經驗の影法師の伴ふ所と相齟齬する場合少からず。今日の社會の制裁は吾人を右の方に傾くる場合に、彼の影法師は吾人を左の方に傾くる事少からず。例へば現に社會の總躰は奴隸賣買を是とする時に當つて、我一人之を非とし又之を非とするの故を

此考説に對する巨大なる非難。

或は心躰の自性に遺傳すと云ひ、或は右兩者の孰れに遺傳すと云ふも畢竟するに同一の事を異樣の邊より見たるに外ならずと云ひ、種々樣々の臆説を搆へ得ざるにはあらざれど、茲には之を爭ふの必要なしと考ふ。

偖右云ふ所に從ひ第一の見樣を措いて第二の見樣を取ることとするも、彼の考説の最要點に於ては敢て異る所なかるべし。但だ個々人の一生涯を押擴めて人類の大生涯となしたるに過ぎず。良心發生の起點を今日に求めずして、人類の出現せし以來經過したる無數の歲月の間に求むるに過ぎず。そを發生せしむるものの性質に於ては毫も異る所なし、即ち矢張り良心の形跡なき處より外界の強迫(苦痛と快樂とを以てする強迫、良心の作用を假定せざる無良心の強迫)を以て良心の作用を生起せしむと說くに外ならざるなり。

而して若し斯の如く眼界を個人の一生涯に止めずして人類全躰の大生涯に放てば、果して前述の考說によりて良心の起原を說明し得べき乎。予輩は未だ容易に然りと答ふるを得ず、否、予輩は此考說に對しては巨大なる非難を提出し得べしと考ふ。

右の考說に從へば、一の事を善とし爲すべしとし、一の事を惡とし爲す可らずとす

(二)祖先以來の經驗と遺傳とに歸する說。

故に前述の考說によりて以て良心の起原を說明せむには、第一の見樣を取るよりも、第二の見樣を取りたる方大に困難を減ずべし。即ち一個人の生涯中に良心の全く生起し來ると說くよりも、人類幼稚の時代よりして久しき經驗を積む間に良心作用の發生して今は(少くとも旣に幾分の文化に進步せる人民に取りては)最早生れつきに善惡正邪の念を生ずるの下地あり、その傾向ありと說きたる方、說明上の困難少なかるべし。而して又その如き下地傾向は、子々孫々遺傳によりて相續きて、益〻强く爲り來り又爲り行くならむと云ふも不可なかるべし。固より遺傳てふ者の如何にして出來べきかは、吾人今日の知識を以ては未だ詳に解釋し能はざる問題なれども、兎に角祖先に萌芽したる或種類の性質(如何なる種類が能く遺傳するかは一問題なり)が子孫に傳はりて益〻鮮明に益〻强大になりゆく事のあるは、敢て疑を容れざるべし。或は腦[1]並神經の組織に遺傳すと云ひ

1 假ひ腦並神經の組織に遺傳すと云ふとも、之にて問題の要點を說明し了りたりとは云ふ可らず。更に說明を要するの點は親の腦並神經の性質が如何にして子の腦並神經に傳はるかと云ふことなり。親が其一身に得たる性質は、生殖の根本たる卵躰の性質に變化を起すべきものなる乎。若しそを起さずば其性質は其子に傳はらざるべきものなる乎。此等は例へばヴイスマン氏が其遺傳論に於て解釋を試みむとする問題なり。

此說は實際の情態に違へり。

るものとは思はれざるなり。故に各個人が只だ賞罰に強迫されて、毫も良心作用の痕跡なき所より己れの經驗によりてその作用を漸々發起し來ると考ふるは、現に今日の社會に發現する人心の實情に戻れるの見と謂はざる可らず。又假令ひ一個人が今日の社會に生れ來りて、良心の作用の痕跡なき所より己れの經驗によりて良心の作用を發起し來るとするも、吾人の生れ落つる今日の社會は、未だ曾て良心作用の存せざる社會にあらずして、却て其風俗に其制度に其法律に是非善惡の判別、義務の觀念の深く浸染し居れる社會なることを記憶せざる可らず。而して既に良心の存在する今日の社會に生れ出でてだに、なほ一個人の經驗にのみよりては我心に良心てふ心識を喚起し得ずとせば、況して良心の未だ存せざる極初の社會にありては、爭で一個人の經驗にのみよりて其心識を發起し得んや。

者して、是を見ながら非に就くの歎を發する驚くべき例あるを見る。テリー氏の女は母に告げられて惡しきを爲す勿れと云はれし時、一度ならず「私には善い事が出來ぬ樣に思はれる」と云ひしとあり。此兒五歲の時一日母に譽められし折に「明日はまだもちッとおッかさんの喜びなさることをしませう、始終善いことをしたいと思ひますが、然し何故でせう、始終善い事の出來ぬのは」と云ひしとぞ云々と。是れ明に良心の作用の既に頗る進步し居れる情態を表示するものにはあらざる乎。右の如きは寧ろ例外と見るべきも、良心の發達の意外に早きとは、之によりて推知せらるゝならむ。(ペレス氏著「小兒出生後の初三年間」と題する書、英譯千八百八十五年版二百九十三、四頁を見よ)

（一一）個人の一生涯間の習慣聯想に歸する說。

の考說にては吾人の實驗する所のものの中說明し難きの點あること甚だ明なり。蓋し其考說の根據とする聯想又習慣の作用は、その影響する所頗る大なるものには相違なけれど、若し其作用の影響のみにて說明を試みむとせば、吾人が良心てふ心識を發起し始むるの時期は個々人の一生涯に取りては餘りに早きに過ぐればなり。若し吾人が赤子として生れ落ちてより只だ賞罰のみを以て強迫されて、一の事と苦痛と又一の事と快樂とを（習慣並聯想の作用によりて）相結びつくるに至るの經驗にのみ止まらば（即ち毫も生れつき是非善惡の心を發生する遺傳の性なくば）決して數年間若しくは十數年間に良心の作用（即ち賞罰に拘らずして或事を善とし爲すべしとし或事を惡とし爲すべからずとする心識）を生起し得べしとは思はれず。否假令ひ一生涯を費すも、若し一個人の經驗する所にのみ止まらば、單に賞罰を懼るゝの心より、善を善として嘉みし惡を惡として惡むの心は、恐らくは生起し得ざらむ。然るに實際小兒が是非善惡を判別して良心の作用を現ずるの[1]時期は意外に早くして、單に小兒自身のみの經驗によれ

1 ペレス氏記して曰く、漸く二歲になりし小兒に於てすら、既に我心を自

此考説には二種の見樣あり。

の目的標準なくして)弱者を壓制したる事に求めざる可らず。若し然らずして其强者が己れの好み詮じ來れば自己の快樂)の外に行爲の目的標準を承認して、例へば公衆(狭く云へば一種族)の安寧幸福を以てその如き標準と見做して、我が好みの爲めにはあらで、只だ公衆の安寧幸福その物の爲めに之を貴重すべきもの、求むべきものと思はゞ、其べきと云ふこゝろが既に良心の作用を表示せるものと云はざる可らず。故に更に溯つてそのべきと云ふこゝろの起りを探求せざれば、良心の起原を説明し得たりとは云ふ可らざるなり。こは上にも既に注意し置きたる所なるが再び茲に明示し置くの要ありと考ふ。

上に陳述したる良心の起原の考説に關して猶ほ一つ茲に注意し置くべきは、其考説を二樣に取り得べきことなり。即ち一は毫も良心の痕跡なき有樣よりその良心が外界の仕附によりて生起發達し行くの順序次第をば全く一個人の一生涯中に於て尋究説明し得べしと思惟し、又一は一個人の一生涯中に於ては良心發生の次第を説明する能はず、遠き祖先より久しき經驗を積み重ねて之を子々孫々に遺傳し來りしことをも併せ考ふるを要すと思惟す。若し此第一の見樣を取らば、右

外界の制裁には皆良心の作用を含むべからず。

右の如く外界より苦痛と快樂とを以て押しつくる强迫の結果として果して良心の起原を說明し得べき乎。夫れ外界より苦痛と快樂とを以て一個人の行爲を禁止若しくは奬勵するには、種々の方法ありて、或は社會一般又は黨類朋輩の毀譽褒貶に成る社會的制裁あり、或は法律の力を以て生命身躰自由財産の上に課する刑罰即ち法律的制裁あり、或は未來の賞罰神佛の加護を信ずるによりて生ずる宗教的制裁あり。斯く種々の制裁はあれど若し右の說明に從ひて此等の制裁を以て良心の生じたる起原と見做し得むには、其制裁は皆畢竟するに强者が只だ己れの威力を以て己れの好むが儘に弱者に被らする强迫ならざるべからず。若し强迫を施す强者にして既に幾分なりとも善惡正邪の區別を感知して、その區別の心識に從ひて、我同族若しくは配下なる弱者の行爲を禁止或は奬勵し、又そを禁止奬勵せむが爲に强迫を施し賞罰を加ふることをなさば、その賞罰を加ふてふ事の中に既に良心の作用を假定し居るを以て、これに據りて良心の起原を說明し得たりとは云ふ可らざるなり。かるが故に若し上に掲げたる考說を以て良心の起原を說明し得べしとせば、其起原をば全く强者が己れの好み次第に(卽ち我が好みより外

たるばかりにても、此迄幾度かそれに伴隨して經驗したる苦痛が記臆の中に相伴ひ相合し來りて、何となく窃盜を心よからぬ事と感ずるに至らざる乎。若し又現に窃盜を爲したる時には、縦令ひ實際之を罰せられざる場合にも、矢張り何となく心地わろく感じ、又後に之を罰せらるゝ氣遣のなき場合にも、矢張り何となく恐ろしく感ずるには至らざる乎。又外より來る强迫の力なき時にも、以前の强迫の結果として心中おのづから一の事を爲し又一の事を爲さゞる樣に强迫さるゝが如き心地あるには至らざる乎。即ち吾人が今は賞罰に拘らず、只だ良心の作用によりて、一の事を善若しくは惡と感知するの心識も、畢竟ずるに、賞罰によりて受けたる快樂又苦痛を暗に記憶するの心識にはあらざる乎、譬へて云はゞ、その快樂苦痛の經驗の痕跡、その影法師の如きものにはあらざる乎。吾人が今良心の命令、義務の强迫と名くるものは、元と外界の强力者より受けたる强迫の痕跡が猶ほ今も或事柄に伴隨して存在せるにはあらざる乎。今は外界の强迫と直接の關係を覺えざる故に自らがみづからに蒙らしむる自由の强迫、即ち所謂る義務、所謂る良心の命令などと思ひ居るにはあらざる乎。

離す可らざる關係を作りて、假ひ實際賞罰を受けざる場合にも、只だ其事柄を想像するばかりにても、既にその事柄に曾て伴隨せし快樂若しくは苦痛を想ひ浮ぶるに至るべし。是れ即ち習[1]慣又聯想の作用の然らしむる所なり。而して斯の如く一の事柄を只だ想像したるのみにて、實際外界の威力によりて毫も賞罰を加へられざる場合にも、早やそを何となく氣味わろく又は心地よく感ずる樣になれば、是れ即ち一の事を見てわるいとし又一の事を見てよしとする良心の作用の既に發現したるものにはあらざる乎。例へば他人の物を盗みたる時には必らず外界の威力を以て罰せらるゝ事と定まり居らば、遂には只だ盗むと云ふ事を心に思ひ浮べ

1 此作用の說明として殆ど定例の如くに引かるゝは守錢奴の譬なり、元と金錢その物が吾人に愉快を與ふるにあらず、所謂る食へもせず飮めもせざる者なれど、吾人に愉快を與ふる物品、位地、名譽、權勢等を獲る屈强の方便として吾人は之に價値を置く。而して金錢を得れば、其結果として每に種々の快樂を享受し得る故に、金錢と快樂との間に密接なる關係を生じて、元とは金錢によりて購ひ得る物品に伴隨せし快樂をば、後には直接に金錢に伴隨せしむるに至る。遂には金の顏を見たるばかりにても、否、金のことを思ひたるばかりにても、嬉しき心地を生ずるに至る。故に金錢を金錢の爲めに蓄積する守錢奴のあるに至るなり。恰も此の如く（或學者の考ふる所にては）元とは只だ長上に賞せられ、仲間に褒められて、種々便益を得たるが故に、忠孝信義の行を勵みて快しと思ひたる者が、後には習慣と聯想との作用によりて、忠孝信義そのものを快しと思ひ、その物みづからに慕ひ求むるの價値ありと思ふに至る。即ち吾人は斯くして遂に德を德の爲に爲すに至るなりと云ふ。

其詳説。

れに苦痛を附纏せしむるに若くはなし。　賞罰は是れ實に長上の權威社會の制裁の依て以て力ある所以にして、而して賞罰の依て力ある所以は畢竟するに個々人の快樂苦痛に訴ふるが故ならずや。　何故に苦は避くべく、何故に樂は追ふべきか、吾人は敢て其理由を問はず、其說明を求めずして、自然にそを避くべく、自然にそを追ふべき者となす也。　夫れ苦樂の影響する處斯の如くなるを見れば今良心が此は善なり爲すべしと命じ、彼は惡なり爲すべからずと命ずるも、畢竟するに曾て外界の強迫力によりて苦痛を負はせられし處は之を避け、快樂を與へられし處は之に就きたる經驗の結果とは見做し得べからざる乎。　即ち外界より苦痛と快樂とを以て強迫せられたることの結果として、良心の起原を說明し得らるまじき乎。　猶ほ委しく此疑問の意味を左に開陳せむ。

今試に一小兒にその極く幼き時よりして一事柄を爲すべからずと命じ、而して若し其命を守らざる時には必ず之を罰し、又一事柄を爲せと命じ、而して若し其命を守りたる時には之を賞する事として多年を經過すと想像せよ。　その如き仕附の下にある小兒は習慣浸染の久しき、遂に一事柄と苦痛と、又一事柄と快樂との間に

て發表さるゝ(先輩自身の)良心の作用は如何にして生じたりしかと尋ねざるべからず。一社會よりその前の社會に溯り、先輩の心識より其又先輩の心識に溯りて、良心の極初の起原を尋ぬれば、遂に如何なる外界の影響にその原始の發生を歸すべき乎、如何なる外界の力(良心の作用を毫も假定せざる外界の力)が吾人の胸中に良心てふ一種の心識を喚起し來りたる乎。是れ予輩の須らく茲に呈出すべき問題なり。良心の作用を既に包含し居る正義仁愛の念を外にし又此念が或人々(世に所謂る義人仁者)の上に有する強大の力を外にしては、何者が最も吾人に近く最も吾人に親しく最も吾人を動かし最も吾人を左右するに足るかと尋ぬれば、恐くは萬口同一の答を得るならむ、曰く苦痛と快樂と是れなりと。天然は吾人を苦樂てふ二個の君主の下に置けりと彼のベンザムが其有名なる著書[1]の冒頭に云ひし如く、苦樂ほど並べての人を動すに力ある者はあらず。苦痛のある處人之を避けむとせざるはなく、快樂の存する處人之に就かむとせざるはなし。故に一の行爲を勸めむと欲せば、それに快樂を伴隨せしむるに若くはなく、一の動作を禁ぜむと欲せば、そ

1 「プリンシプルス、オフ、モーラルス、エンド、レヂスレーション」

如何なる外界の力が良心の作用を喚起したるか。

社會の褒貶、風儀、制度、法律は良心の存在に先ちて存在するものにあらずして、却て既に良心の作用を假定し、既に善惡正邪の差別を含有し居るものなるなり。師父が其子弟に教訓する所は、師父自身が既に己れの良心によりて善又は惡と認め居る事柄なれば、縦令ひその教訓によりて子弟の心に良心の作用を發起したりとするも、こは決して良心の作用の未だ全く存せざるものによりて良心の作用を惹き起したるにはあらず。今日の社會に存在する風俗法律は、既にその物自らが善惡の差別、良心の作用の結果なれば、之を以て良心の起原を説明せむとするは取りも直さず説明すべき事柄を既に假定し居るものなり。故に今日の社會に存在する風儀習慣より良心を取り出し來るは、手品師が手品の種を匿し置ける箱の中より傘や提燈を取り出し來るに似たり。

然らば則ち良心の起原を今日存在する所の社會の風俗、習慣、制度、法律に歸して、而してこれを以て其起原を説明し得たりと考ふるは、思はざるの甚しきなり。縦令ひ今日社會に生れ落つる個々人の良心は單に社會の褒貶又先輩の教訓によりて生じ來るとするも、其社會の褒貶に含まり居る善惡の區別又其先輩の教訓により

良心の起原を單に社會に歸するは不當[illegible]の謬見也。

人の心に印したる痕跡にはあらざる乎。隨つて又たその起原は只だ客觀界の一部分として存在する社會の如何と吾人の享受する慣習の如何とにのみよりて説明し得べきものにはあらざる乎。所謂る良心なるもの（隨つてその凡べて指し示す所の善惡正邪の判別）は社會の風俗、習慣、制度、法律と共に變化し行きて毫も其獨立特殊の淵源根據を有せざる者にはあらざる乎。是れ良心の起原を論ずるに當りて必ず先づ起り來るべき疑問なり。現にその如くに考へて良心の起原を説明し得べしと思ふ學者も少なからず。

良心は社會の製造物なりとは（右陳べたる道德的心識の變化の事態より見れば）恐くはその起原に關する最も思ひ付き易き説明にして而して又之を以て（今云ひし如く）十分なる説明と信ずるものも少からねど、更に深く其問題の要點に立入りて考ふれば、決してその如くに無造作に説き去るべき者にあらざるを知らむ。抑も各個人の良心をば社會の風儀法律の印象と見て、以て其起原を説明し得たりと考ふるは、一見眞らしく見ゆる所なきにあらざれども、その爾か見ゆる所あるは、但だその説明すべき事柄をば説明はせで竊に假定し居るが故なり。蓋し其謬ふ

良心は社會の製造物なるか。

べきいと見易き事實ならむ。而して又その現はれたる後に於ても決して一定不變の有樣に存せずして種々樣々なる社會の境遇に接して變化發達し行く者なる事も敢て拒むべき理由あるを見ず。如何にして吾人は孝行を善きもの、爲すべきこと、竊盜を惡しきもの、爲す可らざる事と知りたるかと問はゞ、生れながらにして知れるにはあらず、先づ師父の敎訓朋友の褒貶を待つて、始めて知れるなり。諺に云ふ朱に交はれば赤くなる。吾人は幼稚の時よりして常に接近する事物の如何に拘らずして全く不羈獨立に發育成長するものにあらず。現に生れ落つる社會の如何に從つて、吾人が道德的心識の程度又其狀態(詳に云へば其心識の強弱又其の心識[1]に附着する事柄)を異にすることは廣く古今東西開未開の人情風俗を見れば歷々として予輩の眼前に迫る事實なり。

然らば則ち、吾人が良心と名くるものは吾人の生活の境遇たる社會によりて製造し出されたるものにはあらざる乎。吾人が良心の作用と名くるものは、外界より吾

1 カントの語を假りて云へば善惡と云ひ又可し可らずと云ふ心識をフォルム、善惡ある事柄又可し可らざる事柄をストフと云ふも甚しき過はなかるべし。良心は此ストフに彼のフォルムを着せかぶする作用なりと云ひ得べし。

る心識に於て斯くあると云ふまでにて、直に以て一個人又人類の最初の心識に於てもその如くありきとは論ず可らず。近く吾人銘々が自身又他人に就いて實視する所によりても、良心の作用は心識全躰の發達に連れて多少の變遷を經過し行くこと、又吾人の生れし初めよりして既に其の如き作用の存し居らざることは明ならむ。良心の作用を現ずるは、他人と自己との關係を知り、有[1]意趣の行爲の何たるを自ら實驗し、他人の心情意向を推知想像し得る上の事ならざるべからず。故に其作用の性質より見ても、心性諸般の能力が或程度に迄發達せざる限りは、其作用を現じ能はざる事勿論ならむ。故に又假ひ良心の起原を論じて、良心は一個人若しくは人類全躰の徐々の經驗によりて生起したるものにあらず、吾人各〻の生來具有し居るものなりと云ひ得とするも、吾人の生れし儘の有樣に於て既にその作用を具へ居れりとの意味にては爾か云ひ得ざる事明ならむ。少しく嬰兒の心的作用に注目するものは、決してその如き意味にて良心性具の說を主張せざるべし。良心は吾人の心的作用の或程度に迄發達したる後に於て、始めて現はるゝものなる事は誰も彼も承認す

1 附錄一七五頁を見よ

良心作用發現の時期と其變遷。

く謬見なり。要するに心の此の能力若しくは彼の能力に良心の作用を歸すると、其作用の由て來る起原を說明するとは、決して同一の事にあらざるなり。

凡そ心の能力とは如何なるものを云ふかとの事は、甚だ空漠の議論に陷り易き問題にして、畢竟ずるに吾人に心的作用の存するを見て、其作用を起すには吾人の心にそを起す能力なかるべからず又その作用の性質の相異なる處にはそを起す能力も亦相異ならざる可らずと臆測するに過ぎず。眞實、心の能力の何たるかは、心躰その物の何たるかを知らざる限りは、恐くは說明し得べからざる問題ならむ。故に良心てふものは心の一種單獨の能力と見做すべきか、將た數個の能力の協同の働と見做すべきかの問題は、假ひ如何程茲に攷究するも良心の起原の說明に取りては益なきことゝ考ふるなり。

今良心をば道德的心識(即ち義務の念並善惡の判別に現るゝ全心の作用)と見做す時は其作用の現るゝ樣の凡べての時又凡べての處に於て全く一定不變のものならぬは云ふまでもなし。吾人の成長したる今の心識に於ては、他人の所有物を盜むを見て直に之を惡しきことゝ感知し爲すまじき事と認識すれど、こは成長した

知識又感情の作用と相分離して存するにあらず。故に良心てふ心識の如き複雜高等なる心的現象に於ては、知情意の密に相結合し居りて其中一方の作用にのみ此心識を歸すべからざるは勿論の事と謂ふべし。且又固より[1]知情意の外に於て良心の作用を求むべきにはあらず。蓋し良心は極く簡單に言へば[2]道德的心識とも名け得べくして、吾人が心の全躰の作用(即ち知情意より成れる作用)に外ならざるなり。然し今云ふ如く良心の作用を分析して知情意の三者となすも、そは毫も良心の起原の說明と云ふべきものにあらず、只だ良心は心の全躰の作用なりと云ふの意に過ぎず。故に良心の起原を論ずるに當りて、その作用を知情意に分析し得るてふ事を以て、その起原を探求し得たりと思ふは甚しき謬見なり。又之に反してその如くに分析し得べからずと思ひて、知情意の外に猶は一種特別なる、不可思議なる心の能力ありとせずば、良心の起原を說明し得べからずと考ふるも均し

1 茲には假りに通常の心理學に用ふる知情意の分類に從ふ。

2 茲に道德的心識と名くるは、善と云ひ又爲すべしと云ふ個々の事柄を含みて云ふにあらず、只だ其事柄を善なりとし又爲すべしとする心識をのみ指して云ふなり。以後良心と道德的心識とを異語同義として用ふる處、皆此意と知るべし。

分析的説明と能力の説無效。

を得ば、討究苦心の功は決して空しからずと云ひつべし。啻だ其功の空しと云ふ可らざるのみならず、若し精思熟考以て徐々に此問題の蘊奥を究めば、其解説を發見し得むの望あながち無きには限らざるべし。予輩は今此望を懐いて、良心の起原に論じ入らむと欲するなり。

嚮に「前論」に於て陳述したる所によりて、良心なるものの只だ知若しくは情一邊の作用にのみ屬せざることは明ならん。夫れ善惡の判別は一方より見れば感別、又一方より見れば識別にして、知力と感情との作用の密に相結合し居れるものなる故に、之を感情にて充たされたる識別とも云へり。又義務の衝動の邊より見れば良心は判別、感情の作用に止まらずして、發動的作用即ち意志的作用をも含み居れり。而して斯の如くに良心の作用に於て知情意の相結合して其働を發現することの毫も異しむに足らざるは既に前にも云へるが如し。素と知識と云ひ、感情と云ひ、意志と云ひ、只だ便利の爲めに心性作用の異別の邊を掲げてそれに附したる名稱に過ぎず、敢て別々に存在するものをば指して云ふにあらず。故に知力の作用と名くるものも概ねそれに幾分の感情の伴はぬはなく、又意志の作用と名くるものも

本論

良心の起原

予輩は是より倫理學の一難問たる良心の起原を尋究せむとす。そも此難問の解釋如何によりては(少くとも倫理學者中或者の考ふる所にては)道徳の基礎を搖動せしめ、人生の價値を一變せしめて、吾人の從來敬愛、歎美、信仰、崇拜したりしものをば殆ど一片の夢想に屬せしむるの恐あるものなるに、今日に至るまで明瞭確實毫も非難を容るべからざる考説あるを見ず。否、倫理の難問多き中にも恐くは良心起原の問題ほど不明不審なるはあらざるべし。そも明瞭、確實、精細なる考説の最も望ましくして、而かもその最も得難き難問少からず。惟ふに哲學宗教上の高遠深邃なる問題は多くは此類のものならん。此等の問題は一個人が一時に全く解釋し了するを得ずとするも、若し幾分なりともその問題の性質を明かにし、其解釋に到るの途を開き、又只だ其問題に於て眞に難所と見るべき點をだにも指定する

道德感は其の起原發達の上より見て如何に社會的感情と關係すべきものなるか。

正さしく良心作用の一部分と見るべきものなり。予が嚮に道德感と云ひしは此意義にて云ひしなり。要するに良心の作用なる道德感と同情等の社會的感情とは、今日の吾人の心識に於ては、別なるものとして現じ居るなり。

然れども道德感の起原發達の上より見ればこれと社會的感情若しくは傾動若しくは本能との關係は如何に考ふべき乎、道德感と名くるもの又義務の衝動と名くるものも、畢竟ずるに正善てふ意味を含まざる又ネバナラヌてふ意味を含まざる同情又其他の感情より脫化し來りたるものにはあらざる乎、良心てふ心識の淵源は何の處に存する乎、其作用は如何なる關係の中に生起し、又如何にして發達し行くものなる乎。これは應に本論に於て論じ入るべき問題なり。

不義を矯めむとするの邊に現はる、例へば不義に對する忿怒の情の如し。　嘗だ此等の感情のみならず、予が上に謂ふ所の道德感(即ち善惡に對する快不快の感も亦仁義の行爲を喚起する一の動機となる也。　何となれば仁義の行爲に對してそを善なり正なりと見て、而して一種の快感を覺ゆるは、其行爲を促すに於て必ず多少の効力あるべければなり。　然れども此道德感と社會的感情とは固より混同すべき者にあらず。　蓋し後者は仁義の行爲に出づる同情等の感情に外ならずして、世に情深いと云ひ友を求むると云ふ如きは即ち此社會的、仁愛的感情の發出したるものを云ふなり。　然るに前者(即ち道德感)は仁愛の行爲又此行爲を促す所の仁愛的感情をよしとする心識にして、仁愛的感情それ自身が良心の作用にはあらず、言ひ換ふれば良心の作用は情深く感ずるに非ずして、只だ此情深き感情をよしとするにあり、之を善と見てそれに對して快感を發するにあり。　右云ふ社會的感情は仁義てふ德行を喚起するの故を以て、或は名けて道德的感情と云ひ得ざるにはあらざれど、此意味にては道德的感情は良心の作用に屬すべきにあらず。併しながら道德的感情てふ語を善惡に對する快不快感の意義にて用ふれば、こは

動機としての社會的感情と道德感との差別。

對境となりて、或は正と呼ばれ或は善と呼ばるゝものなり。されば仁愛公義は之を心樣とするも又行爲とするも、固より良心の作用と相混ずべきものにあらず。蓋し良心の作用は此仁愛又公義に善若しくは正てふ性質を發見するにあり。良心あらば仁愛公義を見て正事善行と承認して、之に對して良心の識別又感別(即ち正善てふ心識)を發すべし。然れども正善てふ心識と仁義の念とはおのづから別物なり。但し仁義に對しては常に正善てふ心識を發する故に、通常の言語には仁義てふ言葉に既に正善なる意味を含み居れり。即ち通常仁義と云へば人の安寧幸福を來すてふ又そを宜しきに從つて分配すてふ意義の外に正善てふ意義をも含み居れり。然れども此兩個の意義は決して同一のものにあらざるなり。

今云へる仁愛公義に關しては又そが動機となる幾多の感情ありて而してこは直接に且著く他人の幸不幸に關するものなるが故に、之を名けて社會的感情と云ふ。仁愛の行爲を喚起する最も著き動機の一は同感(或は同情)の性と名くるものなり。且又之と密接の關係を有する幾多の感情傾向のあるありて、同じく仁愛の行爲を喚起する動機となる也。又公義に關してもそが動機となる感情ありて、主として

道徳感の對境と良心作用。

囊[1]に道徳感と名けたるもの(即ち善惡に對する快不快の感)を良心作用の一部分と見做すは決して不當のことにあらず、却て吾人が常の心識に合せるの見と云はざる可らず。此道徳感の對境たる善惡てふものの何なるかは、予が茲に論ずるを要せざる所なり。然れども猶ほ更に良心作用の性質を明にせむが爲に通常一般に正事善行と見做さるゝ行爲を掲げて少しく説明を爲す所あらむとす。

仁愛と公義。

夫れ世間一般に善行正事と見做す行爲を何ぞと問へば、仁愛並公義を指さゞるものなからん。今仁愛を一の行爲として見ば人の安寧幸福[2]を來すの行を云ひ、之を心樣(ところざま)として見ば人の安寧幸福を來さむとの欲求意志ある心の趣を云ふ。今又公義を一の行爲として見ば人の價値に從つて其人を處するの行を云ひ之を心樣として見ば此行を爲さんとする人の心の趣を云ふ、語を換ふれば、公義は安寧幸福の分配をしてその宜しきを得しむるものと云ふべし。而して此等(公義並仁愛)の行爲又心樣は共に道徳的判別の

1 一七頁を見よ、予輩が道徳感と名くるものとカントの所謂道徳感とは全く同一の意義にはあらずと知るべし。

2 此安寧幸福てふ語の意義不明瞭の所あるを免れざれども、茲には倫理學の一部分なる徳行論に迄も論じ及ぼすを得ざる故に、姑く只だ世間に慣用せる語を假り用ふるのみ。

暗に含め置く學者も少なからざるなり。然れどもその如く義務の衝動(即ちカントの語を用ふれば實踐的理性が吾人に義務を揭ぐるの心識)と良心の作用に含まるべき快不快の感(即ち義務を果し或は果さゞるより生ずる快不快感、又善惡の褒貶てふ語にて表はす快不快感)とを混同して其間に毫も差別を立てざるは通常の言語の指示に合せる者にあらず。又假ひ右兩者を差別するも、そを全く引き離してその一方をのみ良心の作用と考ふるも通常の言語の指示に合せるものと云ふ可らず。カントがその所謂る道德感を良心の作用と見做さゞりしは、惟ふに其學說の所定に從ひ快不快の感を全く德行の動機より除き去らむと力めたるによるならむ。然れども吾人の德行の動機は其如くに感情の分子より離別し得べきものにあらず、又成るべくそを離別せむとて全く快不快の感を良心の作用より除き去らむとするは、是れ寧ろ良心てふ意義を無理に限縮せしむるにて、予輩が通常良心と名くるものは決してその如くに、限縮せしめたる意義にあらずと考ふ。若しその如くに全く快不快の感を除き去らば、彼の良心の平安又は不安又は良心に責めらるゝなどてふ語は更らに意味なきものとなり了らむ。然らば則ち予が

吾人が道徳の法則に接する毎に、吾人に義務を掲げて、之れに順ふを允し、之れに逆らふを允さゞる實踐的理性の謂なり、而して道徳感は吾人の行爲が道徳の法則に合し若しくは反すと云ふの心識（毫も他の分子を交へざる此純粹の心識）より生ずる所の快若しくは不快の感を覺ゆる性能なりと。さればカントが道徳感と名けて良心より區別するものは、取りも直さず予輩が嚮に良心の中に收めたるものなり。是れたゞ良心てふ語の意義を或は廣く、或は狹く用ふるの別あるのみにて、孰れに用ふるも各人の勝手たるに似たれども、通常の言語の指示に從へば、カントの所謂る道徳感なる者も矢張り良心の作用中に含まるべきものと思はる。啻だ通常の言語に於て然るのみならず、倫理學者の中には快不快の感を以て良心作用の主要の部分とさへ思ふ者あり。蓋し此快不快の感は良心作用の他の部分と密着和合して殆ど一躰を爲すが如きの觀あれば、良心の作用中其快不快の感の邊と義務の衝動の邊とを區別せずして、只だ其一方をのみ擧げて他を全く省き若しくは

イク、デル、プラクティシェン、フェルヌンフト」七十九、八十頁又八十四、五頁（ハルテンシュタイン第五冊）とを對比すべし。併し此等の點に就いては猶ほ委しく玆に云はずして可なり。

良心作用の對境。

尙ほ少しく他の方角よりして良心作用の性質を明にせむには、其作用の對境たる行爲の邊に就いて見るを要す。固より茲には如何なる行爲を善とし如何なるを惡とするかの問に答ふるの必要なし。然れども吾人の動作の多き中にも如何なる作動に對しては良心てふ作用を發し、如何なる動作に對しては之を發せざるかと云ふことは、一應論じ置くの要ありと信ず。併し吾人の行爲てふものを分析して、動機並意趣の何たるを明にし、又其動機並意趣と良心の作用との關係を詳にするは、一面心理學に屬する研究にして又頗る複雜なる陳述を要するものなれば之を此處に挿まずして、後に附錄[1]として揭ぐ。予輩の所見を詳にせむには、必ず其附錄に就いて見るを要す。

カントの所謂道德感。

右良心作用の部分として揭げたる善惡に對する快不快の感又義務を果し果さずと云ふ心識より生ずる快不快の感に就いては、猶少しく陳述すべきことあり。カントは其所謂道德感(ダス、モラーリシエ、グフユール)[2]と良心とを區別して曰く、良心は

1 一七一頁以下を見よ

2 「メタフィジーク、デル、ジッテン」(ハルテンシュタイン第七册二百三、四頁)を見よ。カントが道德感に就いて云ふ所、其外所々に散見せり。彼此對照するに、其言全く相同じとは云ふ可らず、例へば今引用したる所と「クリテ

え居るならむ又は不安を覺え居るならむと想像する事はあれど、こは只だ想像に止まりて、我身に實際良心の平安若しくは其不安を覺え居るにはあらず。其人と相識り相親むとの厚きに從ひ、その人が良心の苦惱を感ずるを見て、その爲に痛みその爲に同情を表する事は或は切なるべきも、此同情より生ずる所の苦痛は、我自ら道德の罪人となりしを覺えて感ずる所の苦痛と決して同一視さるべきものにあらず。蓋し義務を果さずして覺ゆる不快の感は其道德上の過が自身に存する時にのみ限れるもの也。　今陳述せし所によりて、義務を果し又は果さずと云ふ心識に追隨する快不快感と、自他の行爲の善惡に對して發する快不快感とは殊別のものなると明ならむ。然しながらそは又共に等しく良心の作用と見るべきものにして、決行後に於ける良心の作用は即ち此二樣の感より成れりと知るべし。」

上來開陳したる所によれば、通常良心の作用と名くるものには、善惡の褒貶と義務の心識とありて、前者は決行前に於ては識別と感別とより成り、決行後に於ては專ら感別として存す。後者は決行前に於てはセネバナラヌと云ふ一種の衝動として現じ、決行後に於ては良心の平安又不安と名くる一種の感情として現ずる也。」

真心の平安不安の感と道德感とは異なり。

想の加はり居るが故なり。神女の像を觀じて得る醇乎たる美術感そのものに於て差異の存するにあらざるなり。今陳べし美術感と相似て、道德感も亦善を嘉し惡を惡むの點に於ては其感の他人の行爲に對して生ずると自身の行爲に對して生ずるとの別なく、又其行爲の決行の前なると決行の後なるとの別なく、皆同一種のものと見做すべきなり。

右說明したる所の決行後に於て善惡の行爲に對して發する道德的快不快感は、義務を果し或は果さずと云ふ心識に追隨して生ずる快不快感と動もすれば混同さるゝの傾あれども、こは決して混同すべきものにあらず。其混同さる可らざるの理由は、後者は義務てふ一種の衝動に追隨して生ずるもの、前者は善惡の判別に包含され居るものなるの一事によりても明ならむ。且又上に論せし如く、善惡の判別に包含され居る快不快感(即ち道德感)は、自身の行爲たり又他人の行爲たるの差別なく總じて行爲の善惡に對して發する感性の作用なれども、義務を果し果さずと云ふ心識に伴ふ快不快感は、自身が義務を果し或は果さゞりし時にのみ限れる心識也。固より他人が義務を果し又は果さゞるを見て、彼の人は良心の平安を覺

道德的快感と美術的快感との類似。

して感ずる快不快の感と、又我が既に爲したる善惡の行爲に對して感ずる快不快の感とのみが同一種なるにあらず、他人の爲さむとする又は爲したる善惡の行爲に對して我が感ずる快不快の感も亦其種類に於ては右二者と同一なり。此三者の間には强弱の差別こそあれ、種類に於ては差別のあるを見ざるなり。右道德的快不快感が自他の差別又決行の前後の差別によりて相異る所なき趣は美術感を以て譬ふるを得べし。蓋し彫刻師がみづから刻みたる神女の像に對して己が覺ゆる快感と、他の彫刻師が刻みたる像に對して己が覺ゆる快感とは美を樂む點に於ては全く同一なり。又我想像の中にある神女の像を觀じて得る樂みと、既に彫刻じ了へたる像を觀じて得る樂みとの間にも美術感としては、其種類に毫も相異るの點あるを見ず。但だ實物に對する感情と想像に對する感情とは其間におのづから强弱の差別はあるならむ。又我成就したる彫刻に對する感情には我力のそを成就するに足れりしを悅ぶ等の種々の感想の打雜り居りて他人の成就したるもの又我未だ成就せざるものに對する感情とはおのづから別なる趣もあるならむ。然れども二は唯だ醇乎たる美術感の外に我能を悅ぶ等の他の感

決行後の眞心作用に於ける善惡の褒貶に關する快不快感。

右陳ぶる所によりて見れば、決行後に於ては義務を果し或は果さずと云ふ心識に伴ふ快不快の感ありて、之を良心作用の一部分と見做すべきこと明ならむが、決行後の良心作用は之に止まらずして之と混同され易き(實際之を混同する學者も少なからず)別の快不快の感の存するあり。予が上來良心作用の特質として陳べたる所を了解せし者は、此決行後の作用の第二の部分の何たるかは、容易く察知し得るならむ。即ちこは善惡の褒貶より生じ來る感覺に外ならず。決行前に於て良心の作用に義務の心識と善惡の褒貶との二部分ありし如く、決行後に於ても亦義務を果し或は果さずと云ふ心識に伴ふ快不快の感と善惡の行爲を褒貶するより生ずる(寧ろそれに含有され居る)快不快の感との二部分あり。此決行後の第二の部分は第一の部分と等しく專ら感情の作用にして、これは決行前の善惡の褒貶に存する快不快の感(即ち道德の感)と別種なるものにあらず。但だ決行前に於ては其快不快感が尙ほ想像の中にある行爲に對して生ずると、決行後に於ては其行爲の既に成就したるものに對して生ずるとの差別あるのみ、敢て其快不快感の種類に於て別あるにあらざるなり。

啻だ我が將に爲さむとする善惡の行爲に對

亦外部の威力を怖るゝより生ずる快不快の感とは別なるものとして心識するは當然なればなり。要するに義務てふ心識の起原に就いて云へば兎も角も、現在の心識に於ては右二樣の快不快の感は全く別種のものとして現じ來るなり。故に良心の起原を探求するは、外部より來る賞罰を豫期する希望若しくは恐怖の感情の起原を探求するにはあらずして此希望又恐怖とは全く異れる(換言すれば現在の心識に於ては、全く相離れて存在し得る)快不快の感即ちシテハナラヌ、セネバナラヌと云ふ心識に基ける快不快感の起原を探求するなり。されば現在の心識に存する事柄の開陳を旨とする所にては、良心の平安を說明して義務を果したるより生ずる快感なりと云ふを以て足れりとす。若し猶ほ語を換へて此快感を說明するの要あらば、束縛を脫したる自由の心地に伴ふ快感、若しくは衝動を滿足せしめたる心識に伴ふ快感と云ふを得べし。然れども義務の束縛又義務の衝動の一種特別なる如く、その束縛を脫離し又その衝動を滿足せしむるによりて生ずる快感も亦おのづから一種特別のものたるなり、故に上に此快感を名けて特に良心の平安とは云ひしなり。

良心の不安は恐怖の感情と異なり。

良心の平安又不安と名くるものは、他人の毀譽により或は有權者の施す賞罰によりて生ずる快不快の感と同一視すべきものにあらず。但し之と相伴ひて存することはあらむ。然れども其性質の上に於ては決して相混同すべきものにあらず。現在の心識に於ては義務の衝動を覺ゆると、外部の威力に束縛せらるゝとの間には、判然たる差別の存する如く、義務を果し或は果さずと云ふ心識に伴ふ快感又苦感と、外部の威力を以て賞罰せらるゝより生ずる快感又苦感との間にも、同じく判然たる差別の存するなり。即ち義務を怠りて(良心に依りて)感ずる不快感は、その義務の怠りを此世若しくは來世に於て罰せらるゝならむと想像して感ずる不快感と相混同すべきものにあらず。此世若しくは來世に於て有權者より罰せられむことを豫期して覺ゆる所の不安のこゝろは、通常恐怖の感情と名くるものにして、此恐怖の感情は良心の苦惱若しくは不安と名くるものと相伴ひて存する事は或はあらむも、其性質に於ては決して混同すべきものにあらず。

蓋し義務てふものを外部の威力とは別なるものとして心識する以上は義務を果し或は果さゞるより生ずる快不快の感をも、

1 第一一頁を參考せよ

良心の平安さ不安及び悔悟。

作用は、其義務を果し或は果さずと云ふ心識に伴ふ所の一種の快不快の感なり。義務を果したる心識に伴ふ快感を良心の嘉賞又は良心の平安と名く。反對の心識に伴ふ不快感を良心の苦惱又は其不安と名く。此良心の平安又不安は或る人々に取りては、啻だ他の諸の快樂又他の諸の苦痛の得て代る可らざる特殊の趣を有するのみならず、また得て及ぶ可らざる力を有てり。よし白刃をくゞり水火を踏むとも、我良心の平安には代へ難しと思ふ者あり。如何なる富貴も如何なる名譽も如何なる快樂も以て我胸中に蟠る良心の苦惱を醫するに足らずと感ずる者あり。良心の苦惱は其輕き段階に於ては「すまぬことを爲せし」と云ふ語にて表はし、漸々其重きを加ふるに從ひ「良心に耻づる」「良心に咎めらるゝ」「良心に責めらるゝ」などの語にて表はす。又此苦惱の心地に加へて、復たと再び其事をせじとの決心を生ずる時は、之を悔悟と名く。然れども既に悔悟に至れば最早通常謂ふ良心の作用の範圍を脱し居るが如し。惟ふに良心の作用は悔悟に至る迄の心識に屬するものにして、其作用の範圍の內に、復たと再びせじと云ふ決心をも含有すとは云ひ難かるべし。

決行後の良心の作用。

らぬ場合あり。例へば上に云ふ財嚢を懷にして走らむとする貧者の如きに於ては其行の善惡に對して快不快の感を浮ぶるよりも、寧ろシテハナラヌと云ふ禁止的心識を浮ぶる方強く且明かならむ。之と異りて兄弟相和し朋友相親むが如き行爲は、彼の所謂る義務の聲、所謂る良心の命令を聽いて爲すよりも寧ろ(多くの人に於ては)其事をヨシとして嘉みする心より爲すならむ。此の如く善惡の褒貶の心識が最も著き場合と、シテハナラヌ、セネバナラヌと云ふ心識の最も著き場合とはあれど、之を全く相離して明瞭に其間の前後を立てむは至て難し。併し強ひて前後を立てむと欲せば或點又或場合に於ては、善惡の判別(識別又は感別)を先と見て義務の心識を後と見るも可なるが如し。何となれば日常の言語に據るに、ヨイ事はセネバナラヌと云ふは極く自然に聞ゆれども、セネバナラヌ事はヨイと云ふは多少奇異に聞ゆる氣味なき能はざればなり。

決行前の良心の作用は今迄陳じたる所の如くなるが、決行後の作用は主として感情の働きより成れるが如し。次に其特殊の趣を開陳せん。

決行前に於て義務の心識として現はるゝものに追隨して、決行後に於て起り來る

ふれば善惡の判別なり。更に此善惡の判別を分析すれば、[1]善惡の感別と識別とになるなり。而して此感別と識別との間のみならず、又義務の心識と善惡の褒貶との間にも、甚だ密接なる相互の關係ありて、多くの場合に於ては殆ど前後を分ち難き一團躰となりて心識に現じ來るなり。然れども凡べての場合に於て必ずしも共に同等の強さ又た同等の明らかさを以て現ずるにはあらず、シテハナラヌ又セネバナラヌと云ふ義務の禁止的又奬勵的心識が最も著くして、善惡を褒貶する心識の著か

1 善惡の褒貶には感別と識別との二要素あるとは上に陳したる所によりて明なるが、義務の心識に於ても亦それと同樣なる二樣の要素を區別し得ざる乎と問ふものもあらむ、成程、一の事をセ子バナラヌと云ひ又一の事をシテハナラヌと云ふは一種の判別には相違なし、而して判別たる以上はそは感別なる乎將た識別なる乎と問ふを得るならむ。且又シテハナラヌ、セ子バナラヌと云ふ心識を名けて義務の念又は義務の感と云ひ得るを見れば、そを或は知識の作用或は感情の作用と見做すことを得るが如くなれども、猶は一層深く吾人の心識に立入りて考ふれば、右義務の心識は純乎たる知力的判別にもあらず又單に被動的感情にもあらざることを明なり。右の心識に固有なる所はセネバナラヌと云ふ特殊の心識（即ち内より發する一種の衝動）なり。此衝動は外物に接して此方が受身となりて感ずる快不快の感とは同じからず。尤も此衝動を名けて極く廣き意味にて一種の感覺と云ふは敢て不都合なきに似たれども、其特殊なる性質を表出せんには、之を感別若しくは識別若しくは其混合躰と名けずして、別に義務の衝動てふ名稱を附したる方適當ならん。此義務の衝動てふ心識の起原を論究したる後に於ては或は猶ほ一歩を進めて、そを分析説明し得るかも知れざれども、兎に角專ら現在の心識に存在する事相を開陳する所にては、右義務の心識をば識別若しくは感別と名けずして、之に衝動てふ別の名稱を附するを至當と考ふるなり。

義務の心識と善惡の判別との關係。

德的と名くる一種の快感を感ずることが指導(しるべ)となりて右の認識を來すこともあるならむ、然れども又一の行爲の道德上の性質を認識することが其行爲に對する道德感を惹き起すこともあるならん。畢竟ずるに感別と識別との前後を分たむは無用の業なり。寧ろ同一の事柄に、吾人の感性の邊を以て接すれば善惡の感別となり、知性の邊を以て接すれば善惡の識別となるに過ぎずして、敢て別物に對して發するものにあらず又必ず前後を爲して發するものにあらずと云ふを勝れりとす。感別と識別との相分離し難きは、啻に良心の作用に於てのみ然るにあらずして、一般の吾人の心的作用に於て然りとす。概ね吾人の心的作用に於て知識の邊と感情の邊との參差和合して働くを見れば、良心の作用に於て兩者の相密着して殆と一團躰となり居るを見るも毫も怪むに足らざるなり。今比喩を以て云はゞ、善惡の褒貶と名くる一種の判別は識別と感別とをあざなへる一條の繩に似たりと云ふを得べし。

以上の陳述によれば、決行前に於ける良心の作用には少くとも二樣の差別すべき趣あるを見る。一は義務の心識、言ひ換ふれば義務の衝動、一は善惡の褒貶、言ひ換

良心の知力的方面即ち識別。

的の邊に就て云へば)道徳感とも名くべし。

上來陳べし如く、感性の邊に就て云へば、善惡の褒貶は一種特別の快不快の感別にして、之を名けて道徳感と云へど、その褒貶には感性の一邊のみならず、又知識の邊あること明なり。一の事を善と云ひ、又一の事を惡と云ふには、特殊なる快不快の感のみならず、其事を善又惡と見わくる知力上の判別ありて、右の感覺に伴隨して(寧ろそれと結合して)殆と相離し難き一團躰をなし居れり。此知力上の判別を表するには、善惡なる語の外に正邪等の語あり。蓋し一の事を正と云ひ又一の事を邪と云ふ時は、道徳的感別の邊に就いて云ふよりも寧ろ[1]道徳的識別の邊に就いて云ふが如くに思はる。此識別は(今云へる如く)感別と相密着し居れるものにして、一の事物に對して此兩樣の作用を發起するの前後は殆と辨別すべからず。先づ感別して而して後に識別するか、將た先づ識別して而して後に感別するか、吾人現在の心識に於ては必ず孰れを前、孰れを後と定むるを得ず。惟ふに一の事を善と見て、其道徳上の性質を認識するには、道

[1] 如何なる事柄を善又正と云ひ、如何なるを惡又邪と云ふかは、予輩の茲に判定せむとする問題にあらず、只た正邪善惡なる語にて表する知力上の判別あることを指示するのみ。

良心の衝動と道徳感。

一に對しては押し返へさるゝ如き心地あるなり。一の心地は善を嘉みすと云ふ語にて表し、一の心地は惡を惡むと云ふ語にて表す。善を嘉みし惡を惡むの心識は、一の事をセネバナラヌと云ひ又一の事をシテハナラヌと云ふの心識とは、おのづから別なるものなれども、是れ共に良心の作用と見るべきものにして、[1]後者をのみ良心の作用と云ひて前者を爾か云はざるの理由あるを見ず。後者にのみ良心てふ語の意義を限り用ふるは、通常の言語の指示に違背せる如くに思はるゝなり。

今云ふ所の共に等しく良心の作用と見るべき褒貶の心識と義務の心識とを相較ぶるに、前者に於ては我が對する事物に引き寄せられ又は押し返へさるゝ如き心地ありて、之に反して後者に於ては我が内より押し出し又は我が内より引き止めらるゝ如き心地あるなり。若し後者を自動と云ふを得ば前者を被動と云ふも可なかるべし。故に嚮にはネバナラヌと云ふ心識を名けて良心の命令と云ひしが、今更に之を形容して良心の衝動とも云ひつべし。又善惡を褒貶する心識をば(其感情

1　予はカントの說く如く良心の作用より全く快不快の感を除去して、只だ只だ義務の心識即ちカントの語にては道德の法則を揭ぐる心識をのみ其作用と見るの說を取らず。之に就きては更に後に論ずる所あるべし。

にあらず。恰も甘味を嘗めて覺ゆる快感と、美景に接して得る快感とは同じく之を快感と名くれども各々特殊の所ありて、吾人の現在の心識に於ては、決して全く同一のものとして現し來らざる如く、美景に接して得る快感と、善行に對して發する快感とも、亦決して同一のものとして現し來らざる也。

如何なるものも皆同種類にして只だ強弱の差別あるのみ、即ち快なる感それ自身に於ては毫も差別なしと云ふめれど、是れ唯だ愉快若しくは快感てふ總括的抽象的名稱に迷ひし謬見ならん。等しく同一の名稱を附するも、其名稱を附せらるゝものゝ間に特殊異別の點なしとは云ふ可らず。譬へば同じく色と云ふも、赤と青とは只だ強弱の差別として現じ來らずして種類の差別として現じ來るが如し。又譬へば一言に物躰の運動と云ふも、遲速の差別の外に方角の差別を有するが如し。或一の方角を取らずして只だ遲速の差別のみある運動は抽象的假想に過ぎず。恰も此の如く只だ強弱の差別のみありて種類の差別なき快感も抽象的假想に過ぎずと思はる。如何なる心理的作用が一の快感をして他の快感と相異らしむるかは、是れおのづから別論にして茲には辯明するの必要なかるべし。蓋し快感の種類をして相異ならしむる原因の如何は、其快感の相異るてふことには毫も妨げざるなり。又或學者は吾人の現在の心識に於ては種々の快感相異れども其元は皆同一なりしやも知れずと云ふならむ。然れども快感としての異同はそを現實感ずる所によりて判別するの外に途なかるべし。

今又善惡を褒貶する良心の作用を見るに或事柄を見てそをヨシと褒むる心識にはおのづから其事柄の方に引かれ傾くの氣味ありて、而して之に反して、或事柄をワロシと貶する時にはそを厭離するの氣味あり、即ち一に對しては引き寄せられ、

善に伴ふ快感と美に伴ふ快感とは同一ならず。

貶に含まれたる感性の作用は、一種の(最も廣き意味にて)快不快の感なりと云ふを得べし。ヨイと褒めワルイと貶す時に、爾か褒貶する行爲に對して一種の快不快の感を催すは恰も美醜の物躰に對して一種の快不快の感を催すが如し。此兩種の(即ち道德的並美術的)感別の頗る相似たる所あるは、共に同一なる歎辭を用ひて善又美なる者の我心に喚起する快味を表するにても知らるべし。我身を犠牲に供して他人を救ひたる仁人義士の行爲に對しては、噫よい哉と褒め、又夕陽樹林に映じ閑雲山腹をさまよふ如き天然の美景に接しても、同じく噫よいかなと褒む。此の如く兩種の感別には頗る相似たる所ありて共に均しく快不快の感を呈することは毫も疑を容れざれども、其快不快の感には又各〻特殊の所あり[4]て、ゆめ全く混同すべきもの

3　凡べて物の差別を發見するは知識の作用にして感情の作用にあらずと云ふ點よりしては、感別なる語は不都合なるに似たれども、茲に云ふ所は善惡美醜の感情に知識の作用の伴はずとの意にはあらず、只だ感情の分子の著大にして而して其分子に差別の存するとを意味するのみ。其感情に於ける差別を見わくる者は畢竟するに知識の作用と名けざるべからずと云ふは不可なし。

4　ヘルバルトの倫理說に從へば、道德的美術的兩種の感情は其根本の性質に於ては更に相異る所なしと云ふ。然れどもこは此兩種の感情の相よく似たる所を揚げて、其相異れる所を抑へたるものと評すべし。又或學者は快感は

善悪の褒貶と快不快の感。

さすと云ふことのあるのみならず、又そをヨクナキ事又はヨキ事と知りて爲し或は爲さずと云ふことあり。此ヨシと云ひヨクナシと云ふは一種の判別を表する詞にして、通常の言語に從へば是れ亦良心の作用と見るべきものなり。此判別は一をヨシと褒め一をワロシと貶す褒貶の[1]判別にして、單に知識上のものにはあらず。蓋し二と四との加は二と五との加よりも少なしと見る如きは、或は全く感情の分子なき知識上の作用と見て可ならむも、善悪を褒貶する良心の作用は大に之れと異なりて、[2]感情を以て滿ち充たされたる判別なり。此點に於ては醜美を分つ美術的判別に頗る似たる所ありて、云はゞ、双方等しく感情に浸されたる判別なり。固より知識上の判別と名くるものも、多くは感情の作用の多少之に伴へど、殊に善悪醜美と名くる判別に於ては感情の分子甚だ著明なる故に、或は之を感別[3](卽ち感じわくる作用)と名くるも可ならん。

今感別の上より良心の作用を見るに、善悪の褒

1 茲に褒貶の判別と云ふは、語を換ふれば、是非の判別とも云ひつべし。故に或事を褒し又或事を貶すと云ふは、そを是とし又そを非とすと云ふと同意義ありと知るべし。

2 俗にヨイと云ひ、ワルイと云ふ語は、單にそを發語するばかりにても、既に十分その感情的分子を含めることの大なるを認識し得べし。

良心の命令、義務。義務の束縛は内部自由の束縛也。

良心の判別作用と感別。

されば良心の作用は決行前に於ては禁止と奬勵との二樣に發現するものにして、而して彼の通常「シテハナラヌ」又「セネバナラヌ」と云ふ語は即ち此決行前の良心の作用を表する者なり。此作用の心識を名けて良心の命令と云ふ、又良心の命令する事柄を名けて義務と云ふ。義務は幾分の束縛を意味するものなれど、其束縛は外部より強ひて押附くるものにあらずして、内部より我が心のみづから我心に負はする一種特別の束縛なる故に、或は之を道德上の束縛とも云ふ。此束縛さるゝ心識を義務の念又は義務感とも云ふ。此義務の束縛は今云ひし如く決して外部の束縛と混同すべきものにあらず、否、外部の束縛に全く反して現ずることさへもあり。義務感の起原に溯りて云はゞいざ知らず、現在の心識に於ては、此兩者は全く別のものと見做さゞる可らず。外部の束縛は我身を囹圄に繫いて我信ずる所を挫かむとするも、我が義務は我をして眞理自由の保護者たらしむる塲合少なからざる也。

良心の作用はその命令と稱するものに止まらず、又他の邊より見ることを得。即ち日常の言語に或事をシテハナラヌ又はセネバナラヌと知りてそを爲し或は爲

奬勵と禁止との心識は、云はゞ反對の方角に向つて働くものにして、恰も一は押し一は引く力の如し。或は云はむ、此兩樣の心識は同一樣なる作用の表裏の二面に外ならずして、一方より見て禁止、他方より見て奬勵と云ふに過ぎずと。爾か考へて敢て不都合なきに似たれども、然れども時と場合とによりて、或は著く禁止の邊、或は著く奬勵の邊となりて現はるゝことありて、只だ只だ見樣によりて均しくどちらともなる者にはあらず。例へば右の貧者の場合に於ては、竊盜の行爲を禁止する心識を裏かへしして見れば、他人の所有權を重ずべしと云ふ奬勵の心識なりと云ひ得ざるにはあらざれど、現に著く心識に浮び來る所は奬勵の邊にあらずして禁止の邊なり。之に反して嬰兒の路傍に泣けるを見る時は、一擧手一投足の勞をだに取らずして其場を立去らむとする心を禁むる禁止的心識よりも、寧ろ其兒を救へと云ふ奬勵的心識を浮ぶるを常とす。即ち通常、其如き場合には斯くしてはならぬと云ふ心識よりも、斯くせねばならぬと云ふ心識を浮ぶるなり。故に此禁止と奬勵との心識は、如何なる場合に於ても只だ見樣によりて均しく孰れともなる者にはあらざるなり。

決行前の良心作用。

て最も面白からざる部分なるやも知るべからず、然れども先づ此部分を通過せずば、後に至りて良心の起原を探らむとする時に當り、良心てふ者それ自身の漠然たる如きことなき能はざるべし。行路豈に必ずしも愉快ならんや、然れども志す所に達せむには、難歩の險路も、奇趣なき坦道も共に等しく踏むで進まざる可らざるなり。

上に掲げたる貧者が財嚢を盜まむとする例によりても知らるゝ如く、良心の作用は、之を決行前と決行後とに分つを得。

先づ決行前の方より說き始めんに、良心の作用は決して單純一種のものにあらず、良心其者をば吾人が心の單一特殊なる能力と見做すべきか否かに拘らず、又心の能力とは全躰如何なるものを指して云ふかに拘らず、良心の作用には少くとも二三の區別すべき點ありと思はる。右貧者の例に就きて云へば、先づ良心の作用として著く心に浮び來るものは、行爲を禁むる心識即ち或る事を爲さむと欲して心中そを引き止むるもののあるを覺ゆる心識なり。然れども場合によりては或行爲を禁むるよりも寧ろその反對の行爲を促す心識の強きを覺ゆることあり。此

良心の表面的性質。

起點とする攷究のみならず、如何なる攷究に於ても最後の判定は、之を各人の心識に訴ふる外なきは勿論なれども、殊に予の茲に論述せむとする所の如きは、必然の眞理などと稱するものより演繹し來るにあらずして、押しなべて普通の心識と思はるゝものをば攷究の起點となすにより、其起點の正否如何は全く各人の心識の上に懸ることと知るべし。這般の攷究に於て取るべき道は、予の茲に取る所よりも猶ほ更に適當なるものあるを見ざるなり。

予は是より良心の何たるを說明せむとす、即ち其作用の固有特殊の點を揭げて其性質を明にせむと欲するなり。但し其起原發達を論ずるの邊よりして始めて發見し來るべき性質は姑く措き、茲には只だ(其起原發達の如何に拘らずして)現在の心識を省みて通常良心の作用と見做さるゝものを擧ぐるに過ぎず。現在の心識に現れたる事實を揭ぐるに止まりて、其事實の生起由來に論及することは、之を「本論」に讓るべし。この故に予が此章に於て開陳する所は寧ろ良心の表面的性質にして、其裏面の即ち隱微根本の性質は(予輩の見る所にては)其起原を說明し終へたる後に於て始めて明にし得べしと考ふ。

此部分の陳述は此良心起原論中に

本論攷究の基點と常識。

の處にあるかと云へり。

夫れ良心の起原は吾人の窮理の心に迫る一大問題なるが、そを玆に解釋せむには、先づ良心とは如何なるものなるかと云ふことを、今陳べしよりも猶一層詳に論じ置かざる可らず。良心てふ語は倫理の書に、日常の談話に、慣用する所なれども、其意義は決して始めより判然たるものと假定し置くを得ず。殊に倫理學者の論辯する所を見るに、往々そを一派一流の學說に牽强附會するの傾あるが故に、啻に彼等の中にのみ互ひに差異を生ずるに止まらずして、普通の心識と相隔離するとの頗る甚しきものさへ無き能はず。故に予が玆に良心の性質を辯明するに當りては、敢て始より一派の學說を立てゝ、それに事實を牽强附會することを爲さず、專ら普通の心識を表出する所の[2]日常の言語によりて以て其心識に包含しあるものを求め、而してそを以て予が攷究の起點となさむと欲す。故に其起點の正否の如何は、之を各人の心識に訴ふるより外に、これが判定をなすの道なからむ。尤も經驗を

1 カント「クリテイク、デル、プラクチシェル、フェルヌンフト」第九十一頁（ハルテンシュタイン第五册）

2 玆に日常の言語と云ふは、只だ我國の言語のみ指して云ふにあらず、他國の言語（殊に最も發達せる國語）をも含み居れり。

義務の至上權。

く、我心中の安堵を奪ひて一種不快の感を催起し來るべし。すなはち嚮に「爲してはならぬ」と禁めたる心識は、今は「爲してはならぬことを爲せし」と云ふ心識となり更り、萬感これが爲めに壓倒せられて、折角充たしたる欲念も遂にその甲斐なきに到らむ。世に此特殊の心識を名けて良心の感覺又良心の命令と云ふ、又更に形容の語を用ひて良心の聲とも云ふ、又その聲の最と嚴肅にして無上の權威を以て語るが如く思はるゝ故に、西洋の神學者等は此に宗教的思想を附加して神の聲とも云ふ。

夫れ世に義務の念と名くるものは、即ち此良心の嚴肅なる、權威ある聲の發表したるものにして、如何なる欲念も、如何なる感情も皆此義務てふ一念の前には跪くべきなり。義務の至る處、之に抗すべき權勢あるなし。義務は是れ吾人の胸中を濶歩する唯我獨尊者にして、その吾人に語るや一言の佞辭を雜へず、その吾人に命ずるや一臂の強迫を用ひず、只だ吾人に告げて爲すべし爲すべからずと云ふ。其強迫は自由の強迫なり、即ち自らがみづからに負はする強迫なり。噫、義務は是れ何たるものぞ。カントは呼んで、噫、義務よ、此驚くべき一念よ、爾の出で來りし源は何

良心と一種特殊の心識。

前論

良心とは何ぞや

路行く貧者あり、人なき露塵に財嚢の遺しあるに氣附きしと想像せよ。諺に云ふ「貧の盗み」恐くはそを懐にして走らんとの欲念を起すべし。然し又それと共に一種無類の心識[1]を浮べ來りて、其欲念は果すまじきもの、と覺知するならむ。此貧者は右の心識の何の故に現はれ、何の處より來るかを知らざるべし。然れども只だ心中を顧みれば、其心識の儼然として其居を占むるあるを見む。之に面せざらむと欲するも面せざるを得ず、之を蔽はむと力むるも容易く蔽ふを得ざるべし。若し又その爲す勿れと告ぐるにも拘らず、右の財嚢を懐にして走りたらむには、財を得まくほりせし欲念は立處に滿ち足りて其跡を收むべきも、そが爲めに抑壓せられし右の特殊の心識は恰も復讐を爲さむとするものの如

1　心識と云ふ語は以下凡べて獨逸語のベヴストザインの意義にて用ふ。即ち何にても心に覺知することは、皆心識の一部分たるなり。

面の論究の差異。

は恐くは別種の哲學思想に遭遇するが如きの思あらん。是れ蓋し批評の部分に於ては、其關する所主として彼の所謂英國風の經驗的哲學に現出せし良心起原の考説なるが故に、假りに其哲學それ自身の立脚地に立ちて之を論評したれども、茲に新に一考説を建設せんとするに當りては、右とは頗る異れる哲學的根據を取るの必要を感じたればなり。即ち予が此論の批評部と建設部との論究の趣に右云ふ如き差異の存するは、建設部に於ては、批評部に於て陳述せる考説とは全く異りたる方角よりして、良心起原の考説を立てむと試みたるが故なり。

可らざるものにてありし也。

恐くは或學者は又云ふならむ、良心起原論は往々之を推究する人々の思ふ程に倫理學攷究の上に益する所のあるものにあらず、良心はその初め如何にして生じたればとて、それが爲めに現在の德義の性質又其價値に毫末の變更だも來さゞるなりと。　果して此問題の研究は倫理學に益する所の無き、若しくは至て少きものなる乎、果して德義の價値又其性質に影響する所のなきものなる乎。　是れ正さしく予が後に陳述せむ所を待つて、始めて斷定し得べき論點の一なれども、姑く假りに右論者の言の如しとするも、此問題の攷究は他の故を以て(例へば單に吾人の良心てふ一種特別なる心的現象に就いて吾人の知識を廣うするの一助とだに見ても)決して忽にすべからざることは明ならむ。　然れども此問題の眞に如何なる價値を有するか、又予が論述の果して此問題を説明するに堪ふるかは、予が是より開陳せむとする所論の全躰に就いて判せむことを希はざるを得ず。

予が此論を讀む者は良心起原の考説に關する批評的部分と建設的部分との間に、其論究の趣に於て頗る相異る所のあるに氣附くべし。　彼より此に移るに當りて

良心起原論

緒　言

本論に對する懷疑。

良心起原論てふ表題を見たるのみにて、既に心中一團の疑を起し、此の如き論は到底歸着する所のなきものにてはあらざるかと問ふ者も或はあるならん。成程良心の起原に就いては衆說紛々たるに相違なく、又新にそが說明を試みんは甚だ困難なる業に相違なかるべし。然れどもこれを理由として、此論は遂に歸着する所のあり得べからざるもの、猶ほ徒らにこれが討究を試みんは所謂空論を弄ぶ者なりと一も二もなく獨斷し居る論者あらば、予はその如き輩に向つては云ふべき言辭を知らざるなり。然しそれ程までに獨斷的又懷疑的思想に閉ぢ籠り居らざる人々は、這般問題の攷究を見て無益の業と思はざるのみか、又中には此攷究に於て予が踏まむとする行路をば、予と共に辿ることを敢て厭はざる者もあるならむ。よし其の如き人は無しとするも、此問題の攷究は兎に角予に取りては打捨て置く

大西博士全集第五卷目次　終

論集

本論　良心の起原

大西博士全集第五卷目次

良心起原論

聞等に分載せられたるものなることを表はさんとてなり。其の他鼇頭目次等は何れも校訂者の新にものせる所、讀者の便宜を圖れるに外ならず。

八、本集全體の編輯につきては『早稻田哲學會』員中桐確太郎、紀淑雄、島村瀧太郎、後藤寅之助、中島半次郎、綱島榮一郎、五十嵐力等各其の勞を分かてり。但し『良心起原論』の校訂は中桐確太郎、綱島榮一郎の兩人專ら之に當り『論集』の校訂は前記哲學會員分擔して前記兩人之が編纂に任じたり。

九、各卷出版の順序は一に編纂上の便宜に依りて定めたり。

十、本集の出版につきては、橫井時雄氏主として斡旋の勞を取られ、渡部董之介、谷本富、文學博士坪內雄藏、綱島佳吉、文學博士中島力造、松村介石、文學博士松本亦太郎、文學博士元良勇次郎の諸氏亦之に與られたり。殊に法學博士高田早苗氏及び早稻田大學の厚意を受けしこと少なからず。

十一、本書出版の由來等につきては本集完結の際に述ぶべし。

明治三十七年四月

編者識

となりし個所少なからず、或る部分の如きは全く其の字形を失せり、これ等は遺憾ながら其の儘闕如して其の由を其處に附記せり。

五、『良心起原論』の次に輯めたる『論集』には主として倫理、道德、宗教及び教育に關する諸篇を收めぬ。初め編纂者の豫定にては先生の遺稿中、評論創作に屬する諸篇は之を類によりて別ち、公表の年代によりて次第し、又成るべく思想の聯絡をも保たしめ、之を三卷に分ちて發行せんとするにありしも、種々の事情により、前記の如く其一部を拔きて本卷に併することとせり。配列の點に於て思はしからぬ節あるは編者等の遺憾とする所なり。

六、『論集』中の諸篇は一たび公けにせられたる後先生自から添削せられたるもの頗る多し、本書は凡て之に從へり。然れども未だ毫も加筆せられざりしものもあり、又句讀點、假字遣ひ、及び外國人名、外國語の發音等にも一致を缺ける所少なからず、(殊にこの中には先生自から種々に變へ試みられたりとおぼしきもあれば)これ等は概ねそのまゝにして、敢て改竄を加へず。

七、『論集』中に『其一』、『其二』とせるは凡て編者の加へたるものにして、こは雜誌新

本集の編纂に就きて

一、本集は先生の遺稿の散佚するを恐れ、之を一纏めにして、先生の面影を永く後世に傳へむが爲に編纂したるもの『大西博士全集』と名づけたるは、略〻先生の遺稿の主要なるものを網羅したれば也。

二、『論理學』、『西洋哲學史』、『倫理學』等は、もと早稻田大學の需めに應じ其の講義に掲げられしものにて先生の蘊蓄を悉くされしものにはあらず、且つ歐洲留學其他の事故の爲め半途にして筆を止められたるものもあり。其の他の評論創作等亦其の時〻の場合に臨みて當座に作り成されしもの多かり。

三、そが中にて『良心起原論』は明治廿三年頃大學院卒業論文として草せられたるものなれども、故ありて其の提出を見合はされたり。其の後所々に添削の筆を加へ、殊に其の自家の考説を陳べらるゝあたり増補せられたるもの頗る多し。後また更に訂正して之を獨逸語に翻し以て廣く天下の學者に問はむとの意を洩らされたるも、遂にそを果さるゝの期なかりしは惜らしき極みなり。

四、『良心起原論』の添削に赤色の洋墨を以てせられたるものの中、水にじみて不明

明治卅二年五月獨逸ライプチヒにて撮影

文學博士 大西祝先生遺稿

良心起原論

東京 警醒社書店